Orbis Biblicus et Orientalis 192

Klaus Koenen

Bethel

Geschichte, Kult und Theologie

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Dieser Band wurde finanziell unterstützt durch:
- Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
- Freunde und Förderer der Universität Köln
- Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)

Die Druckvorlagen wurden vom Autor
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1432-2 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53049-X (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Hans-Jürgen Hermisson

zum

70. Geburtstag

Inhalt

Vorwort

Die vorliegende Studie hat einen langen Weg hinter sich. Er begann um 1990 mit ersten Überlegungen und Vorträgen zur Bedeutung eines Stiers als Kultbild. Die letzte Ausarbeitung mußte wegen anderer Projekte bis zu einem Forschungssemester im Winter 2001/02 immer wieder verschoben werden.

Der lange Weg wurde von vielen begleitet. Für zum Teil weit zurückliegende Gespräche, Hinweise und kritische Bemerkungen bin ich vielen Studentinnen und Studenten, Kolleginnen und Kollegen dankbar, namentlich Angelika Berlejung, Christian Frevel, Klaus Grünwaldt, Michael Niemann, Johannes Renz und Wolfgang Zwickel. Für eine sorgfältige Durchsicht des Manuskripts und manche kritischen Hinweise danke ich Christoph Uehlinger, ihm und Othmar Keel für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis". Für Hilfe bei den Korrekturen möchte ich meinen Mitarbeiterinnen Frau Marianne Zug und Henrike Frey danken, für manche Unterstützung anderer Art meiner Frau Gudrun Liedtke.

Der Verein der Freunde und Förderer der Universität zu Köln und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands haben den Druck der Studie durch einen beachtlichen Betrag unterstützt. Auch ihnen sei herzlich gedankt.

Köln, im März 2003 *Klaus Koenen*

Abb. 1 *Bētīn*

1 Einleitung

Bethel bzw. das heutige *Bētīn* liegt nicht weit von Jerusalem – keine 20km – und doch liegen zwischen beiden Orten Welten. *Bētīn* ist eine kleine arabische Ortschaft abseits der Hauptverkehrsroute, etwas verschlafen im Schatten der wichtigen Handelsstadt *Rāmallāh* und ohne besondere religiöse Bedeutung. Jerusalem dagegen ist eine berühmte Stadt, besungen und umkämpft, von vielen geliebt und in der Liebe erdrückt, religiöses Zentrum dreier Religionen und immer im Blickpunkt der Weltöffentlichkeit.

Seine Bedeutung verdankt Jerusalem seiner Geschichte, vor allem der im Alten Testament belegten Jerusalemer Theologie und ihrer Vorstellung von der Einwohnung Gottes in Jerusalem. In Bethel hat es – dafür spricht der Ortsname, der „Haus Gottes" bedeutet[1] – diese Vorstellung von der Einwohnung Gottes ebenfalls gegeben. Doch gab es auch eine geschlossene theologische Konzeption, eine Betheler Theologie, die der Jerusalemer Theologie vergleichbar wäre? Wenn ja, wo finden sich Zeugnisse von ihr? Wie sah die Konzeption aus? Und wie ist man mit ihr nach der Zerstörung des dortigen Tempels umgegangen? Was ist aus ihr geworden, nachdem Bethel als Ort und Hort der Ketzerei galt?

Bei der Beantwortung dieser Fragen wird sicher vieles im Dunkeln bleiben. Trotzdem lohnt sich eine Spurensuche, die zusammenträgt, was uns die Quellen – die biblischen und außerbiblischen Texte sowie die Funde der Archäologie – zur Geschichte Bethels und zu den mit dem Ort einst verbundenen theologischen Vorstellungen samt deren späterer Rezeption noch verraten.

Nach der Frage der Lokalisierung von Bethel, Beth-Awen und Luz soll in einem ersten längeren Abschnitt die Geschichte Bethels nachgezeichnet werden. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Eisenzeit II. Thesen zur Entstehung biblischer Schriften in Bethel werden anschließend einer kritischen Prüfung unterzogen. Ein zweiter längerer Teil widmet sich dem Kult von Bethel. Welche Gottheit wurde hier verehrt? Welche Funktion hatten Stierbild und Mazzebe? Wer waren die Priester? In einem dritten großen Abschnitt soll ausgehend von ätiologischen Erzäh-

---

[1] Der Ortsname Bethel ist auch in Syrien (Sfire I A Z. 43; KAI 222; TUAT I, 181) und im Negev (1Sam 30,27) belegt. Der Ort des Negevs konnte auch „Bethuel" bzw. kurz „Bethul" genannt werden (בְּתוּאֵל 1Chr 4,30; בְּתוּל Jos 19,4; cj. 15,30; auf der Madaba-Karte: B[..]YΛΙΟΝ). Zur Bedeutung des Namens vgl. u. S. 92f.

lungen und Notizen gezeigt werden, daß es eine Betheler Theologie gab, die von der Gegenwart Gottes aus dachte. Amos und Hosea lassen in ihrer Frontstellung das Profil dieser Theologie etwas genauer erkennen. Ein weiteres Kapitel gilt der Kritik an Bethel. Bei Amos und Hosea, in Fortschreibungen ihrer Bücher und in der deuteronomistischen Tradition hat diese Kritik, die mit der Zerstörung des Ortes eine neue Dimension erhält, eine je eigene Spitze. Abschließend stellt sich die Frage, wie man angesichts der massiven Kritik noch mit der alten, positiven Bethel-Überlieferung umgehen konnte.

Abb. 2

2 Topographische und toponymische Probleme

2.1 Bethel

2.1.1 Die Identifikation mit *Bētīn*

Mittelpalästina wird von einem Bergzug beherrscht, der sich in Nord-Süd-Richtung erstreckt. Auf dem Kamm bildet ein langes, schmales Plateau die Wasserscheide. Das Regenwasser, das von ihr nach Osten und Westen abläuft, hat in die Abhänge tiefe Täler geschnitten. Deswegen bietet sich das Gipfelplateau als Trasse für die Nord-Süd-Straße an, die von Jerusalem nach Silo, Sichem sowie über Samaria weiter nach Norden führt und im Altertum für Handelskarawanen und Heerzüge wichtig war. Ca. 18km nördlich von Jerusalem bildet das Südende eines Hügelzugs auf dem Plateau grob die Form einer lang gestreckten Sichel, deren Spitzen nach Süden zeigen. Im Bereich der Innenkurve dieser Sichel liegt am flachen Hang die arabische Ortschaft *Bētīn* (Koord. 172.148; 870m ü.M.; Photo **Abb. 1**; Karte **Abb. 2**).

Für die Wasserversorgung des Ortes sind mehrere Quellen wichtig. Eine schwächere Quelle, die über sehr gutes Trinkwasser verfügt, liegt am Südrand des antiken Ortes unmittelbar nördlich der heutigen *Dēr Dibwān*-Straße auf der Höhe eines großen byzantinischen Beckens[1], dessen Umfassungsmauern südlich der Straße noch deutlich zu erkennen sind. In diesem 66 x 93m großen Bassin befindet sich mit *ᶜĒn el-Baḥr* eine zweite, sehr ergiebige Quelle. Ihr Wasser wurde früher in dem Becken gesammelt. Heute wird der kleinere westliche Teil des Becken zum Dreschen genutzt, der östliche dient Kindern und Jugendlichen als Fußballplatz. Weitere Quellen befinden sich im Südwesten am Weg nach *el-Bīre*: relativ nah die reiche *ᶜĒn el-ᶜAqabe* – benannt nach dem dortigen „Anstieg" des Weges – sowie 1km entfernt die ebenfalls ergiebige *ᶜĒn el-Qaṣᶜa* und die schwächere *ᶜĒn el-Ǧāǧe*.

[1] *Kelso*, 1968, § 5.

In der Nähe des Ortes beginnen mehrere Wadisysteme: Im Osten das *Wādī el-Ǧāye*, dessen Wasser über das *Wādī el-ᶜAṣāṣ*, das *Wādī el-Makkūk* und das *Wādī en-Nuᶜeyme* nördlich von Jericho den Jordan erreichen. Im Süden das *Wādī Šeybbān*,[2] das zunächst nach Süden geht und dessen Wasser über das *Wādī eṣ-Ṣwēnīṭ* und das *Wadi el-Qelṭ* südlich von Jericho in den Jordan münden. Beide Wadisysteme haben tiefe Schluchten in die Landschaft geschnitten und sich damit als Grenzlinien Richtung Osten angeboten. Im Nordwesten nimmt das *Wādī el-Maṣayyāt* etwa 1km von *Bētīn* seinen Anfang. Es erstreckt sich zunächst knapp 3km Richtung Norden, wendet sich dann aber nach Westen.

An der Stelle des heutigen *Bētīn* lag früher Bethel, die wichtigste Stadt an der Südgrenze des Nordreichs Israel. Für diese Lokalisierung Bethels, die neuzeitlich auf den Amerikaner *Edward Robinson* zurückgeht,[3] sprechen folgende Gründe:

a) Die biblischen Angaben. Nach den in Jos 16,1-3 und 18,11-13 überlieferten Grenzlinien sowie nach der Zuordnung des Ortes zum Stammesgebiet von Ephraim einerseits und Benjamin andererseits (s.u.) muß Bethel in eben diesem Grenzgebiet gelegen haben. Nach Gen 12,8; Jos 7,2; 8,9; 12,9 war der Ort dort der westliche Nachbar von Ai, das mit *et-Tell* zu identifizieren ist.[4]

b) Alte Traditionen. Schon *Euseb* lokalisiert Bethel 12 Meilen von Jerusalem rechts der Straße nach Neapolis (=Nablus / Sichem).[5] Der *Pilger von Bordeaux* bestätigt die Meilenangabe und gibt darüber hinaus an: 28 Meilen von Neapolis/Nablus links der Straße nach Jerusalem.[6] Diese

---

[2] *Wādī eṭ-Ṭāhūneh* (*Kelso*, 1968, § 5; 7) heißt vermutlich nur der Oberlauf des *Wādī Šeybbān*, der östlich des byzantinischen Beckens beginnt und nach Süden läuft.

[3] *Robinson*, 1841, I, 448-451. Er verweist auf eine von ihm 1838 angetroffene, lokale Tradition, die Bethel bereits mit *Bētīn* identifizierte.

[4] Hebr. עַי entspricht arab. *tell*, da beides „Schutthügel, Ruinenstätte" bedeutet.

[5] Onom. 4,28-6,3: κεῖται δὲ ἡ Βαιθὴλ ἀπιόντων εἰς Αἰλίαν ἀπὸ Νέας πόλεως ἐν λαιοῖς τῆς ὁδοῦ ἀμφὶ τὸ δωδέκατον Αἰλίας σημεῖον. καὶ ἡ μὲν Βαιθὴλ εἰς ἔτι νῦν μένει, ἡ δὲ Ἀγγαὶ τόπος ἔρημος αὐτὸ μόνον δείκνυται. καλεῖ δὲ αὐτὴν καὶ Γαὶ ἡ γραφή. Hieronymus fügt in seiner Übersetzung (7,2-4) hinzu: sed et ecclesia aedificata est ubi dormiuit Iacob pergens Mesopotamiam, unde et ipsi loco Bethel, id est domus dei, nomen imposuit. Vgl. Euseb, Onom. 40,20f: Βαιθήλ. καὶ νῦν ἐστι κώμη Αἰλίας ἄποθεν σημείοις ιβ′ ἀπιόντων εἰς Νεάπολιν δεξιά; vgl. auch 120,8-10.

[6] *Donner*, 1979, 53f.– Theodosius (um 520 n. Chr.) nennt den Ort, an dem Jakob im Traum die Himmelsleiter sah, zwar nicht Bethel, sondern Bethsaida, lokalisiert ihn aber auch 12 Meilen nördlich von Jerusalem, allerdings nur 18 Meilen von Neapolis; *Wilkinson*, 1977, 63.

Tradition findet sich später auf der Karte von Madaba[7] und im Mittelalter beispielsweise bei *Burchardus de monte Sion*.[8] Ihr folgt bis in die Neuzeit eine breite Tradition von Landkarten.[9]

c) Das Weiterleben des hebräischen Ortsnamens Bethel im arabischen Ortsnamen *Bētīn*[10]. Bei der Namenskontinuität ist allerdings zu beachten, daß es keine Besiedlungskontinuität gibt. Noch 1838 war das *Bētīn* genannte Trümmerfeld nach der Beschreibung *Robinsons* nur ein Weideplatz mit ein paar Zelten, die Hirten den Sommer über aufgestellt hatten.[11] Erst Mitte des 19. Jh.s entstand wieder ein kleines Dorf, dessen Einwohnerzahl noch zu Anfang des 20. Jh.s auf nur wenige hundert Menschen geschätzt wurde.[12]

Die strategische Bedeutung Bethels basierte auf seiner Lage. Der Hang, an dem sich der Ort befand, bot zwar keinen besonders guten Schutz, aber man konnte von der Stadt bzw. von den kleinen Anhöhen,

---

[7] *Donner*, 1992, Nr. 45. Der Eintrag Λουζα, ἡ καὶ Βεθηλ liegt aus Platzgründen allerdings zu weit östlich.

[8] Descriptio Terrae Sanctae (um 1290 n. Chr.), LPPTS XII/1, 60-62.

[9] Zu nennen ist z.B. eine auf das 4. Jh. zurückgehende Karte (*Nebenzahl*, 1995, 19), auf der Bethel zwar unmittelbar neben Neapolis = Sichem eingezeichnet ist, jedoch nur wenig nördlich von Jerusalem. Da die Karte auf Euseb von Caesarea und Hieronymus zurückgeht, wird man in ihr die Lokalisierung Eusebs voraussetzen dürfen. Weiterhin die Karten von *Pietro Vesconte*, Venedig ca. 1320 (*Nebenzahl*, 1995, 44f; im späten 15. Jh. wurde diese Karte von *Donis Nicolaus Germanus* in bearbeiteter Form für den Druck übernommen; *Nebenzahl*, 1995, 58f); *Lucas Brandis*, Lübeck 1475 (nach *Burchardus de monte Sion*; *Nebenzahl*, 1995, 60f); *Wolfgang Wissenburg*, Basel 1538 (*Nebenzahl*, 1995, 74f); *Abraham Ortelius*, Antwerpen 1570 (*Nebenzahl*, 1995, 84f); *Peter Plancius*, Amsterdam ca. 1590 (*Nebenzahl*, 1995, 100f); *John Speed*, London 1661 (*Nebenzahl*, 1995, 108f); *Franciscus Haraeus*, Antwerpen 1624 (*Nebenzahl*, 1995, 114f); *Willem Janszoon Blaeu*, Amsterdam 1629 (*Nebenzahl*, 1995, 116f); *Johannes van Doetecum d.J.*, Amsterdam 1641 (Bethel bei Jerusalem ist hier als Ort des Stierbilds charakterisiert; *Nebenzahl*, 1995, 120f); *Claes Janszoon Visscher*, Amsterdam 1642 (*Nebenzahl*, 1995, 124f); *Thomas Fuller*, London 1650 (*Nebenzahl*, 1995, 129); *Adrian Reland*, Utrecht 1714 (*Nebenzahl*, 1995, 143); *Gilles Robert de Vaugondy*, Paris 1745 (*Nebenzahl*, 1995, 148f); *Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville*, Paris 1767 (*Nebenzahl*, 1995, 150f). Vgl. auch die S. 9 in Anm. 36 genannten Karten, die neben „Bethel" bei Sichem ein „Bethel" wenig nördlich von Jerusalem kennen. Die Euseb entsprechende Lokalisierung hat in der Kartographie also eine lange Tradition.

[10] Für den Wechsel der Endung von *-el* zu *-in* gibt es Parallelen, vgl. z.B. hebr. *Yizr^{e}ᶜœʾl* → arab. *Zerᶜīn*; *Yisrāʾēl* → *Yisrāʾīn* vgl. *Kampffmeyer*, 1892, 13.32 und 1893, 21.

[11] *Robinson*, 1841, I, 448-451. *Bētīn* fehlt in frühottomanischen Steuerregistern; vgl. *Hütteroth – Abdulfattah*, 1977.

[12] Vgl. *Sternberg*, 1915, 4f.

die sich im Umkreis von 1km erheben,[13] ein weites Gebiet überschauen und überwachen, da das Gelände nach Osten zum Jordangraben und nach Westen zur Küstenebene steil abfällt. Hinzu kam, daß Bethel – anders als das heutige *Bētīn* – an der Kreuzung zweier wichtiger Straßen lag, nämlich an der besagten Höhenstraße und einer Ost-West-Straße, die Jericho mit der Mittelmeerküste verband.[14] Nach Westen gab es sogar zwei Routen, die südlichere über *el-Bīre* und *Bet-Ḥōrōn* und die nördlichere über *Bīr Zēt* und *ᶜĀbūd*.

---

[13] Den höchsten Punkt bietet eine Anhöhe 1km nordöstlich des alten Zentrums, heute jenseits der neuen Siedlerstraße (17375.14840; 914m ü.M.). Vom Gipfel, auf dem Steinhaufen mit Keramik der Mittleren Bronzezeit auffallen (*Finkelstein – Magen*, 1993, Nr. 89), kann man *et-Tell* / Ai sehen, jedoch nicht den Jordangraben. Am Abhang 400m nördlich des Gipfels liegt *Ḫirbet Dēr Šebāb el-Qibliya* mit Keramik der byzantinischen, frühislamischen und vor allem mittelalterlichen Zeit (17370. 14875; *Finkelstein – Magen*, 1993, Nr. 88; *Finkelstein – Lederman*, 1997, 526). Weitere 200m nördlich befindet sich in den Feldern *Ḫirbet Dēr Šebāb eš-Šamaliya* mit primär byzantinischer Keramik sowie Resten einer Ölpresse (17370.14895; *Finkelstein – Magen*, 1993, Nr. 87; *Finkelstein – Lederman*, 1997, 523-525 mit Luftbild). Zur Beschreibung der Ruinen vgl. *Sternberg*, 1915, 12-14. Von *Burǧ Bētīn*, 700m südöstlich des Ortszentrums (1733.1478) bzw. der südlich davon gelegenen Anhöhe (1733.1474; 887m ü.M.) kann man in den Jordangraben blicken.

[14] Vgl. *Dorsey*, 1991, 139f.171.202-204. Abgesehen von der Schnellstraße, die man in den 90er Jahren des 20. Jh.s unter Umgehung der arabischen Ortschaften mit viel Dynamit neu in die Landschaft geschnitten hat, gibt es von Jerusalem nach Nablus heute im südlichen Streckenabschnitt zwei Routen (vgl. *Wilkinson*, 1977, 24 Map 6). Sie gabeln sich am Nordrand von *el-Bīre* und stoßen ca. 10km nördlich (Luftlinie) wieder zusammen. Die westliche Route ist eine ausgebaute Hauptverkehrsstraße, die auf eine bessere Anbindung von *Ǧifnā* zielt. *Bētīn* liegt an dem heute unbedeutenden östlichen Weg, der der Wasserscheide folgt. Der Verlauf der antiken Straße von Jerusalem nach Sichem / *Nablus* dürfte im wesentlichen dem der heutigen Hauptverkehrsstraße entsprochen haben, ist in dem gegabelten Abschnitt jedoch fraglich. Für die Annahme, die Straße sei in der Eisenzeit zumindest in ihrem wichtigeren Strang der östlichen Route gefolgt und Bethel habe damit unmittelbar an der Nord-Süd-Straße gelegen, sprechen Ri 21,19 („Straße, die von Bethel nach Sichem führt") und die Überlegung, daß Bethel als staatlicher Kultort verkehrstechnisch gut angebunden gewesen sein dürfte. Nach LamR I,16 § 45 stationierten die Römer während des Bar-Kochba-Aufstands (132-135 n. Chr.) in Bethel eine Garnison, die jüdische Flüchtlinge ergreifen sollte. Das spricht dafür, daß die östliche Route zu der Zeit noch die wichtigere war. Man kann für diese Streckenführung allerdings keine archäologischen Belege – und seien es römische Meilensteine – anführen. Auch Josephus bietet keinen zwingenden Beleg! Nach Bell 4,551 eroberte Vespasian auf seinem Zug von Caesarea nach Jerusalem die Orte Bethel und Ephraim. Da Ephraim, das heutige *eṭ-Ṭayibah* (1784.1513), nicht an der Nord-Süd-Straße lag, muß dies auch für Bethel nicht gegolten haben. Die Stelle zeigt – wie auch 1Makk 9,50f – nur, daß Bethel ein strategisch wichtiger Ort war, für den eine gute Verkehrsanbindung lediglich vermutet, jedoch nicht zwingend angenommen werden muß. Eusebs Angaben zu Bethel sprechen dafür, daß in byzantinischer Zeit die westliche Route als die mit Meilensteinen versehene Hauptstraße galt (s. u. S. 10f).

Sowohl in älteren Überlieferungen als auch in neueren Untersuchungen wird Bethel verschiedentlich an anderen Orten gesucht.

1. J e r u s a l e m. Die rabbinische Tradition lokalisiert Bethel zuweilen in Jerusalem.[15] Im Mittelalter haben christliche Pilger diese Vorstellung aufgenommen. So gehen beispielsweise *Seawolf*[16] und *Ernoul*[17] davon aus, daß mit Bethel der Jerusalemer Tempelplatz gemeint sei und Jakob dort – nach Ernoul genau auf dem Felsen des Felsendoms – seinen Traum gehabt habe. Bei dieser Tradition handelt es sich offensichtlich um eine dogmatische Korrektur, die davon ausgeht, daß Jahwe nur in Jerusalem wohnt und Bethel als das „Haus Gottes" folglich in Jerusalem zu lokalisieren sei.

2. T a n t u r. Westlich neben der Straße von Jerusalem nach Bethlehem liegt ungefähr auf halbem Weg, unmittelbar hinter der Abzweigung nach Gilo, der Hügel Tantur (1694. 1263). Auf ihm errichteten die Johanniter zu Beginn des 12. Jh.s ein Krankenhaus, ein Pilgerhospiz und einen Turm, wurden 1187 jedoch von Saladin vertrieben. Im 19. Jh. kehrten die Malteser, die aus den Johannitern hervorgegangen waren, nach Tantur zurück und bauten dort erneut ein Krankenhaus. 1972 wurde auf dem Hügel das „Ecumenical Institute Tantur" gegründet.[18] Wie alt lokale Traditionen sind, die Tantur – vermutlich aufgrund der Nähe zu Rahels Grab – mit Jakob in Verbindung bringen, läßt sich nicht sagen, sie können jedoch sehr alt sein.[19] Im 19. Jh. wurde der Hügel, auf dem die Reste des Turmes der Kreuzfahrerzeit damals noch sichtbar waren, jedenfalls als „Turm Jakobs" bezeichnet. Eine Identifizierung mit Bethel läßt sich m.W. nur bei *William Wey* belegen, einem Pilger des 15. Jh.s. In seinem Reisebericht beschreibt er den Weg von Jerusalem nach Bethlehem und lokalisiert an ihm eine Reihe von Ereignissen biblischer Erzählungen.[20] Zwischen dem Kloster des Elia und dem Grab der Rahel, die noch heute links bzw. rechts der Straße liegen, kennt er einen Ort mit Ruinen. Das kann nur Tantur gewesen sein. Dort soll Jakob die Leiter gesehen haben. *Wey* lokalisiert Bethel also auf Tantur.[21]

3. B e i S i l o. Ri 17 erzählt von einem Mann namens Micha, der im ephraimitischen Bergland – wohl an einer belebten Nord-Süd-Verbindung – wohnt und dort ein בֵּית אֱלֹהִים, ein „Gotteshaus" hat. Der Talmud lokalisiert dieses Gotteshaus in einem Ort Gareb, der 3 Meilen von Silo entfernt liegen soll (Sanh. 103b[22]). Ri 20f erzählt von Gottesbefragungen in Bethel. Die Vulgata deutet בֵּית־אֵל als „Gotteshaus" und lokalisiert es, da nach 20,27 die Lade dort stehen soll, in Silo, dem Ort der Lade.[23] Sie stellt also eine Verbindung zwischen Bethel und Silo her. Im 14. Jh. verfaßt Eschtori haParḥi das erste Werk über die Geographie Palästinas in hebräischer Sprache. Er unterscheidet – darauf

---

15 S. u. S. 201-206.

16 *Seawolf*, Certa Relatio de situ Ierusalem (1102/03 n. Chr.), LPPTS IV/2, 15f.

17 *Ernoul*, La citez de Iherusalem (um 1230 n. Chr.), LPPTS VI/2, 36.

18 Vgl. *Stransky*, 2000, 267-279.

19 Vgl. *Stransky*, 2000, 268.273.279.

20 *Wey*, 1857, 45: „Ulterius ad manum sinistram est ecclesia sancti Helye prophete. ... Inde ulterius descendendo secus viam est locus ubi Jacob vidit scalam, summitas cujus celos tangebat: ibi fuerunt edificia, nunc vero sunt dirupta. Ulterius, secus viam ad dextram manum, est sepulcrum Rachelis..."

21 Auf *Weys* Landkarte (*Nebenzahl*, 1995, 50-52) fehlt südlich von Jerusalem merkwürdigerweise jeder Hinweis auf Bethel. Der Ort ist bei ihm sowohl bei *Bēṯīn* als auch bei Sichem eingezeichnet (vgl. u. S. 9).

22 Auch PesR 29,30 bietet eine Lokalisierung des Götzenbilds Michas. Wenn man statt במערבו („im Westen"; Ed. *M. Friedmann*, Wien 1880) mit einer älteren Textüberlieferung בערבו liest (so die engl. Übersetzung *W. G. Braude*, New Haven 1968), stand das Bild in *ʿrb*, was Gareb entspricht; vgl. *Klein*, 1912, 19f.

23 Ri 20,18: venerunt in domum Dei hoc est in Silo; vgl. 20,26; 21,2.

macht *Kopp*[24] aufmerksam – zwischen einem Bethel bei Ai, das mit Abraham in Verbindung gebracht wird, und einem nicht näher lokalisierten Bethel bei Silo, an dem die Jakob-Tradition haftet. Im 17. Jh. gibt es dann eine breit belegte christliche Pilgertradition, die sowohl das Gotteshaus Michas als auch Jakobs Traum und mit ihm Bethel bei Silo ansiedelt, und zwar an einem Ort, der aufgrund von Entfernungsangaben und der Beschreibungen der Landschaft sowie der Ruinen – vor allem einer Kirche – mit *Ḫirbet Ġurābe* identifiziert werden kann.[25] Die *Ḫirbe* liegt 4,5km nordwestlich von Silo auf einem Hügel (1729.1612), der Keramik besonders aus der Eisenzeit II aufweist, vor allem aber Ruinen der römischen und byzantinischen Zeit.[26] Nach der Lage[27] handelt es sich um den Ort Gareb, an dem schon der Talmud das Gotteshaus Michas zu finden glaubte. Späte Überlieferungen lokalisieren hier somit zunächst das „Gotteshaus" Michas, dann das Bethel („Gotteshaus") Jakobs.[28]

4. B e i S i c h e m. In der samaritanischen Tradition wird Bethel am Garizim lokalisiert. Nach der bei den Samaritanern vielfach belegten, festen Wendung „Garizim-Bethel" ist Bethel sogar ein anderer Ausdruck für den Garizim.[29] Die Lokalisierung Bethels am Garizim hat für die Samaritaner programmatische Bedeutung. Mit ihr verbindet sich die Übertragung von tempeltheologischen Aussagen, wie sie alttestamentlich nur im Blick auf Jerusalem belegt sind, auf den Garizim, der für sie die seit der Patriarchenzeit erwählte Stätte der Einwohnung und Gegenwart Gottes ist,[30] an der allein geopfert werden darf.[31] Von dieser Tradition zeugt auch die Aufnahme des Ortsnamen Luz[32] in *Ḫirbet Luza*, einer Lokalität auf dem NW-Hang des Garizim.[33]

In Aufnahme der samaritanischen Tradition haben auch *Euseb*[34] und mittelalterliche Pilger Bethel bei Sichem lokalisiert, z.B. *Fretellus Rorgo*, *Johannes von Würzburg* und

---

24 *Kopp*, 1953, 515f.

25 Vgl. *Kopp*, 1953, 516-523.

26 Zum Befund vgl. *Kochavi*, 1972, 169, Nr. 40; *Finkelstein – Lederman – Bunimovitz*, 1997, 614f (mit Photo).

27 Ob es auch eine Verbindung zwischen den Namen Gareb und *Ġurābe* gibt, ist nicht sicher, da Arab. *ġ* normalerweise hebr. ע entspricht (vgl. *ʿrb* o. S. 7 Anm. 22). *Klein* (1912, 19f; vgl. *Kopp*, 1953, 514) verweist – ohne eine Belegstelle zu nennen – darauf, daß Gaza (hebr. עַזָּה; arab. *ġazze*) im Talmud auch als גזה begegne. Der einzige Talmud-Beleg von גזה hat jedoch mit dem Ort nichts zu tun, sondern bedeutet „(Schaf-)Schur" (Bechorot 9b).

28 Zu weiteren Verbindungen zwischen Micha und Bethel vgl. *Amit*, 2000b, 116f.

29 Vgl. *Kippenberg*, 1971, 188ff; *Zangenberg*, 1994, 196-200. Bei dem bedeutenden samaritanischen Gelehrten Markus (3.-4. Jh. n. Chr.) findet sich eine Zusammenstellung von Bezeichnungen für den Garizim, die vielfach die Bethel-Tradition aufnehmen; siehe Mêmar Marqā II § 10 (Ed. *J. MacDonald*, Memar Marqah. The Teaching of Marqah, 2 Bde [BZAW 84], Berlin 1963, I, 48f; II, 76-78); vgl. *Garcia-Treto*, 1967, 11-15.

30 Mêmar Marqā II § 10 (Ed. *MacDonald* [s. letzte Anm.] I, 47 Z. 21-28; II, 75f); vgl. *Kippenberg*, 1971, 190.

31 Vgl. *Kippenberg*, 1971, 188-200.

32 S. u. S. 20-26.

33 Belege s. *Garcia-Treto*, 1967, 13f.30; vgl. *Kippenberg*, 1971, 194.

34 Onom. 120,8-12 kennt außer Luza / Bethel an der Straße von Jerusalem nach Neapolis ein zweites Luza am neunten (bzw. nach Hieronymus am dritten) Meilenstein von Neapolis.

Theodericus.[35] Dieser Tradition folgen viele alte Landkarten, die Bethel bei Sichem lokalisieren, daneben aber ein Bethel bei Jerusalem kennen.[36] Da das Bethel bei Sichem und Garizim durch eine entsprechende Beschriftung bzw. Zeichnung schon in der aus dem 15. Jh. stammenden Karte von *William Wey*[37] als Stätte von Jerobeams Stierbild, das bei Jerusalem dagegen als Ort von Jakobs Traum gekennzeichnet ist, legt sich die Vermutung nahe, daß die Lokalisierung bei Sichem hier antisamaritanische Gedanken aufnimmt.

In der Forschung hat sich *Garcia-Treto* für die Lokalisierung Bethels am Garizim ausgesprochen.[38] Nach ihm gab es außer dem Ort Bethel bei Ai eine Kultstätte Bethel bei Sichem. An der Kultstätte, deren dreitägiges Fest er rekonstruieren zu können glaubt, habe Jerobeam ein Stierbild errichtet und auf diesen Ort bezögen sich die Erzählungen von Jakob (Gen 28,10ff), von Elisa (2Kön 2,1ff) und von Ri 1,22-26 sowie die Erwähnungen Bethels in Hosea 12,5 und bei Amos (ebenso Ri 20,26; 21,2; 1Sam 7,16; 1Kön 13; 2Kön 17,24-34a). Das Bethel bei Ai habe ursprünglich Beth-On (בית און; später zu Beth-Awen verballhornt) geheißen, und diese Stätte sei z.B. in den Listen von Jos 16 und 18 sowie in Hos 5,8 gemeint. Erst in nachexilischer Zeit sei Beth-On von Judäern mit der Kultstätte Bethel identifiziert worden, und deswegen hätten späte Zusätze Bethel bei Ai im Blick (Jos 7f; Ri 20,18.31b; 21,19; 1Sam 13,2). Bei der Identifizierung habe man Traditionen vom alten Bethel auf den südlichen Ort übertragen (z.B. Gen 12,8; 13,3) und dadurch auch die ursprüngliche Lage Bethels kaschiert.

Für die Lokalisierung Bethels bei Sichem führt *Garcia-Treto* folgende Beobachtungen an: a) *Bētīn* komme nach den Grabungen als Ort des nordisraelitischen Heiligtums nicht in Frage: Die Stadt weise für die Eisenzeit II nur ärmliche Bauten auf und sei der Keramik nach Juda zuzuordnen. Auch Studien zum Grenzverlauf würden darauf deuten, daß dieser

---

[35] *Fretellus Rorgo*, Descriptio de Locis Sanctis (1137 n. Chr.), LPPTS V/1, 33f; *Johannes von Würzburg*, Descriptio Terrae Sanctae (1165 n. Chr.), LPPTS V/2, 8f; *Theodericus*, Libellus de Locis Sanctis (1172 n. Chr.), LPPTS V/4, 62. Die um 1140 n. Chr. geschriebene „Descriptio locorum circa Hierusalem adjacentium" lokalisiert bei Sichem nicht nur Jakobs Traum und die Aufstellung eines Stierbilds durch Jerobeam, sondern auch die Erzählung von der „Opferung Isaaks" (*Wilkinson*, 1988, 196). Das spricht dafür, daß die Tradition von Jakobs Traum zunächst nach Jerusalem gewandert ist. Erst nachdem sie sich dort mit der ebenfalls am Tempelplatz lokalisierten Isaak-Überlieferung verbunden hatte, sind beide nach Luz bei Sichem übertragen worden. Die Jakob-Überlieferung hat die Isaak-Erzählung also mitgezogen.

[36] Zur Lokalisierung eines Ortes bzw. Berges „Bethel" (und zum Teil auch eines Berges „Dan") bei Sichem sowie die eines Ortes „Bethel" nördlich von Jerusalem siehe die Karte von *Peter Laicksteen* und *Christian Sgrooten*, Antwerpen 1570 (*Nebenzahl*, 1995, 82f; vgl. *dies.*, Antwerpen 1584 [*Nebenzahl*, 1995, 86f]) und die Karte von *Christiaan van Adrichom*, Köln 1590 (*Nebenzahl*, 1995, 95-97). Die Karte Adrichoms hatte für die Folgezeit prägende Bedeutung. Gewirkt hat sie auf die hebräischen Karten von *Yaaqov ben Abraham Zaddiq*, Amsterdam 1621 (*Nebenzahl*, 1995, 110-112) und *Abraham bar Yaakov*, Amsterdam 1695-1696 (*Nebenzahl*, 1995, 138f) sowie auf die Karten von *Jan Jansson*, Amsterdam 1631 (*Nebenzahl*, 1995, 118f); *Philippe Briet*, Paris 1641 (*Nebenzahl*, 1995, 122f); *Nicholas Visscher*, Amsterdam 1659 (*Nebenzahl*, 1995, 132f); *Nicolas Sanson d'Abbéville*, Amsterdam ca. 1690 (*Nebenzahl*, 1995, 134f); *Nicolas de Fer*, Paris 1701 (*Nebenzahl*, 1995, 140f); *Georg Matthäus Seutter*, Augsburg ca. 1725 (*Nebenzahl*, 1995, 144f). In diesen Karten findet sich nordwestlich von Jerusalem auf halber Strecke zum Mittelmeer häufig ein drittes „Bethel".

[37] *William Wey*, Eton ca. 1462 (*Nebenzahl*, 1995, 50).

[38] *Garcia-Treto*, 1967 *passim*.

Ort etwa von 915-790 v. Chr. zu Juda gehört habe.– b) Die Identifizierung von Bethel und Luz gehe erst auf die Priesterschrift und späte Glossen zurück. Gen 28,10ff werde erst durch die Glosse v19b mit einer Stadt verbunden. – c) Samaritaner und mittelalterliche Pilger kennen eine lange Tradition, nach der Bethel am Garizim lokalisiert wird. Daß die Samaritaner den Betheler Kult, der auch bei ihnen als häretisch galt, auf ihren hl. Berg verschoben haben sollten, sei unwahrscheinlich und spreche dafür, daß er ursprünglich tatsächlich dorthin gehöre.– d) Jerobeam habe ein Heiligtum wohl eher bei seiner Hauptstadt Sichem errichtet als an der entfernten Süd-Grenze seines Herrschaftsgebietes.– e) Bethel bezeichne eine bestimmte Art von Mazzebe, nämlich eine, die die Funktion eines Vertragssteins gehabt habe, in dem der den Vertrag garantierende Gott wohnte.[39] Aus dem Gott, der im Bethel wohnte, sei der Gott Bethel geworden,[40] der Gott, der einen Vertrag/Bund garantiere und damit dem El-Berit von Sichem entspreche. Wenn Bethel somit Gott als Bundesgaranten bezeichne, passe der Gottesbegriff gut nach Sichem als Bundesort, denn dort sei der nomadische Jakob-Clan durch einen Bundesschluß in den kanaanäischen El-Kult von Sichem aufgenommen worden.– f) In Gen 33,18-20 errichte Jakob ausweislich des Verbs נצב nicht einen Altar, sondern eine Mazzebe, und so erfülle er das Gelübde von 28,20-22 schon in Sichem. Das aber sei nur sinnvoll, wenn Bethel bei Sichem gelegen habe.– g) Gen 35,1-4 spreche von einem Reinigungsritual, das in Sichem vollzogen wurde bevor man Bethel betrat. Die Reinigung dort sei nur sinnvoll, wenn Bethel in der Nähe gelegen habe.– h) In Amos 3,12-15 lasse sich die Verbindung von Samaria und Bethel besser verstehen, wenn die beiden Orte nahe beieinander gelegen hätten.– i) Das Buch Judit habe mit dem Ortsnamen Bethulia (=Bethel) Sichem im Blick.

Die Überlegungen von *Garcia-Treto* sind sehr hypothetisch. Ich greife nur das letzte Argument heraus: Selbst wenn das Buch Judit mit dem Ortsnamen „Bethulia" die Stadt Sichem im Blick haben sollte, wird man dies kaum als Beleg für eine Bethel-Tradition oder gar einen Ort Bethel am Garizim anführen können, da der Ortsname im Kontext doch wohl gewählt wurde, um dem Leser die Gegenwart Gottes an diesem Ort klar zu machen und damit den Ausgang der Judit-Erzählung proleptisch anzudeuten.[41]

5. *e l - B ī r e.* Gegen die Identifizierung von Bethel mit *Bētīn* hat sich vor allem *David Livingston*[42] ausgesprochen: a) Gen 12,8 spreche von einem Berg östlich von Bethel, östlich von *Bētīn* gebe es aber keinen Berg. b) Nach Euseb lag Bethel 12 Meilen von Jerusalem an der Straße nach Nablus (s.o.). Aus den Meilensteinen, die man von der römischen Straße gefunden hat, ergebe sich, daß *Bētīn* nicht – wie *Robinson* aufgrund der ihm zur Verfügung stehenden ungenauen Meßmethoden annahm – am zwölften, sondern am vierzehnten Meilenstein liege, somit für Bethel nicht in Frage komme.

Bethel sei vielmehr mit dem heutigen *el-Bīre* zu identifizieren, das ca. 3km südwestlich von *Bētīn* an *Rāmallāh* grenzt (Koord. 146.171). Genauer gesagt sei es in dem Bereich des mittelalterlichen, damals Magna Mahumeria („Große Moschee") genannten Ortes zu suchen, der sich von der Kreuzfahrerkirche, einer dreischiffigen Basilika, deren Grundmauern freigelegt sind und besichtigt werden können,[43] bis zu der weiter südlich an der heutigen *el-ᶜĒn*-Straße gelegenen Quelle erstreckt, die von einer kleinen Moschee überbaut ist.[44]

---

[39] Vgl. u. S. 134.

[40] Vgl. u. S. 81-86.

[41] Vgl. *Koenen*, 1997, 459-462.

[42] *Livingston*, 1970, 20-44; *ders.*, 1971, 39-50; *ders.*, 1994, 154-159; vgl. *Bimson*, ²1981, 204-211; *Bimson – Livingston*, 1987, 46-48.

[43] Vgl. *Magen*, 2000, 46-51.

[44] In *el-Bīre* liegt auch der markante Hügel *Rās eṭ-Ṭāhūne* (17015.14620; 890 ü.M.), auf dessen runder, nur 100m breiten Kuppe zwischen hohen Bäumen eine 1926 erbaute, zweistöckige Villa steht, die seit 1998 eine Vertretung Österreichs beherbergt. Früher, als moderne Bauten die Sicht noch nicht verhinderten, hatte man

Für diese Lokalisierung führt *Livingston* an, daß man dort Keramik aus all den Zeiten gefunden habe, in denen Bethel nach den biblischen Quellen besiedelt gewesen sei, daß sich östlich von *el-Bīre* ein Berg befinde und daß *el-Bīre* – wie von Euseb für Bethel angegeben – am zwölften römischen Meilenstein liege.

Livingstons Argumente gegen die Identifizierung Bethels mit *Bētīn* sind nicht zwingend, sie lassen die Identifizierung allenfalls als nicht so sicher erscheinen, wie häufig angenommen wird. a) Die Behauptung, daß es östlich von *Bētīn* keinen Berg gebe, trifft nicht zu. 1km ostnordöstlich erhebt sich – heute durch eine in die Landschaft gesprengte Schnellstraße vom Ort abgeschnitten – eine Anhöhe (914m ü.M.). Ebenso weit südöstlich von *Bētīn* endet ca. 300m südlich der Kreuzfahrerruine *Burǧ Bētīn* der Höhenzug, an dem auch *Bētīn* liegt, mit einer kleinen Anhöhe (887m ü.M.). An eine dieser Höhen kann der Verfasser von Gen 12,8 gedacht haben, wenn er den Altarbau Abrahams auf einem Berg östlich von Bethel zwischen Bethel und Ai lokalisiert. b) Im Blick auf die Auswertung der Meilensteine hat *Anson F. Rainey* den Berechnungen *Livingstons* entgegengehalten,[45] daß Bethel nach Euseb nahe bei (ἀμφί) dem zwölften Meilenstein gelegen habe (Onom. 6,1). Der Meilenstein sei hier – wie auch in anderen Fällen – angegeben, weil man bei ihm von der Hauptstraße abbiegen mußte, um über eine Nebenstraße bald nach Bethel zu gelangen. Das setzt voraus – und dagegen spricht nichts –, daß sich der Verlauf der Hauptstraße zu dieser Zeit gegenüber dem der Eisenzeit schon geändert hatte und bereits dem heutigen entsprach, Bethel somit schon damals nicht mehr an der Hauptstraße lag.[46]

Livingstons Identifizierung von Bethel mit *el-Bīre* steht in einem größeren Zusammenhang.[47] Er will – fundamentalistisch – an der biblischen Darstellung einer kriegerischen Landnahme festhalten. Wenn man dieser Darstellung entgegenhält, daß Städte wie Jericho und Ai zur Zeit der Einwanderung der Israeliten unbesiedelt gewesen sind, so beruht dies nach *Livingston* auf einer falschen zeitlichen Ansetzung der Landnahme. Der Auszug aus Ägypten sei – so 1Kön 6,1 – 480 Jahre vor dem Tempelbau erfolgt, also etwa 1450 v. Chr., und die Landnahme nach der 40jahrigen Wüstenwanderung folglich in den Jahren 1410-1400 anzusetzen.[48] Zu dieser Zeit aber seien Jericho und andere Städte – wie in der biblischen Darstellung der Landnahme vorausgesetzt – befestigte Städte gewesen. Eine Ausnahme scheine lediglich Ai zu bilden, jedoch nur weil man diese Stadt zu Unrecht auf *et-Tell* vermute. *Livingston* schlägt eine Identifizierung mit *Ḫirbet Nisīye* vor, einer Ortslage 1,5km südöstlich des Zentrums von *el-Bīre* am Südost-Rand der jüdischen Siedlung Pesagot (17175.14495). Die von ihm durchgeführten Grabungen sollen zeigen, daß es sich auch bei Ai zur fraglichen Zeit um eine Stadt gehandelt habe. Die neue Lokalisierung Ais hat nun zur Folge, daß auch das benachbarte Bethel weiter südlich lokalisiert werden muß, um westlich von Ai zu liegen, und so legt sich für *Livingston* eine Identifizierung mit *el-Bīre* nahe.

Unabhängig von dem arabischen *Bētīn* liegt 2km nordwestlich eine jüdische Siedlung, die sich den Namen „Bethel" gegeben hat. Sie wurde

---

von dort einen weiten Blick in alle Himmelsrichtungen. Die Identifizierung des Hügels mit Bethel, die *Zwingenberger* (2001, 122) *Livingston* zuschreibt, lehnt dieser (1994, 159) ausdrücklich ab. Er hält es allenfalls für möglich, daß dort der Kultplatz des Ortes gewesen sei.

[45] *Rainey*, 1971, 175-188; *ders.*, 1988, 67f.

[46] *Rainey* (1971, 179ff) geht allerdings davon aus, daß Bethel schon in der Eisenzeit II wie einige andere Städte aus Sicherheitsgründen etwas abseits der Hauptverkehrsroute gelegen habe.

[47] Vgl. *Bimson* – *Livingston*, 1987, 40-53.66-68.

[48] Vgl. dazu die Kritik von *Halpern*, 1987, 56-61.

1977 im Rahmen der anhaltenden militärischen Besetzung der arabischen Gebiete durch den Staat Israel gegründet und später um die nördlich angrenzende Siedlung „Bethel 2“ erweitert. Inzwischen leben hier im Angesicht des Flüchtlingslagers *Ǧalasūn* auf mehr als 25.000 ha über 5.000 Menschen.

2.1.2 Die Zugehörigkeit zu Ephraim bzw. Benjamin

Bethel gehörte als wichtige Stadt des Nordreichs zum Stammesgebiet Josefs, genauer zu dem Ephraims. Diese Zuordnung findet sich in der Grenzbeschreibung Josefs in Jos 16,1-3[49] sowie der Städteliste 1Chr 7,28, und ihr entspricht die Erzählung von der Eroberung Bethels durch das Haus Josef in Ri 1,22-26.

Auffällig ist demgegenüber, daß Bethel in der Städteliste Jos 18,21-28 zum Stamm Benjamin gezählt wird.[50] Wie ist das zu erklären? Die Städteliste stimmt in ihrer Struktur, wie die Einteilung in Abschnitte und die Angaben zur Summe der Städte am Ende der einzelnen Abschnitte zeigen, speziell mit der Liste der Städte Judas in Jos 15,21-61 überein.[51] Bei dieser Liste der Städte Judas handelt es sich – das hat *Albrecht Alt* 1925 überzeugend gezeigt – um ein Dokument, das das Königreich Juda in Verwaltungsdistrikte untergliedert. Die Fortsetzung der Liste in Jos 18,21-28 zeugt von einer Aufteilung Benjamins in zwei Verwaltungsdistrikte – einen westlichen und einen östlichen –, die der Untergliederung Judas entspricht und damit eine enge Anbindung Benjamins an Juda belegt.

---

[49] Vgl. Jos 18,12f; die Beschreibung der Nordgrenze Benjamins entspricht im wesentlichen der Südgrenze Josefs in 16,1-3; zum literarischen Verhältnis der beiden Grenzbeschreibungen vgl. *Schmitt*, 1980, 39-49.

[50] Auch in der Liste der Städte von Juda und Benjamin in Neh 11,25-34 wird Bethel zu Benjamin gerechnet (v31). Da diese Städteliste die Grenzen Judas in der Nehemia-Zeit sprengt, dürfte sie aus einer anderen Zeit stammen. *Kellermann* (1966, 209-227) sieht in ihr ein Dokument der späten Königszeit, das somit Jos 18,21ff zeitlich nahe steht. *A. H. J. Gunneweg* (Nehemia, KAT 1987, 148-150) datiert sie dagegen in die Makkabäer-Zeit. *J. Blenkinsopp* (Ezra–Nehemia, OTL 1988, 328-332) hält sie für eine literarische Fiktion.

[51] Mehr oder weniger kurze Städtelisten finden sich im Kontext auch von den nordisraelitischen Stämmen, nicht jedoch von Ephraim und Manasse. Eine Einteilung in Abschnitte mit Summenangaben am Ende der einzelnen Abschnitte bieten nur die Listen der Städte Judas (Jos 15,21ff), Benjamins (Jos 18,21ff) und Simeons (Jos 19,2-8). Die Simeonliste nimmt allerdings Städte des ersten judäischen Distrikts (Jos 15,26-32) auf und stellt deswegen keine eigene Größe dar. Die besondere Eigenart der Listen Judas und Benjamins spricht dafür, daß die Gebiete zumindest für eine bestimmte Zeit zusammengehörten.

Fraglich ist, aus welcher Zeit diese Liste der Distrikte Judas und Benjamins stammt.[52] *Albrecht Alt* hat sie in die Zeit Josias datiert, da nur Josia seinen Herrschaftsbereich so weit nach Norden ausgedehnt habe, daß er die besagten nördlichen Gebiete in sein Verwaltungssystem integrieren konnte. Diese Datierung ist jedoch wiederholt bestritten worden.[53] M.E. muß man zwischen der Liste Judas und der Liste Benjamins unterscheiden. Die Liste Judas kann älter sein als die Liste Benjamins; oder mit anderen Worten: Bei der Liste Benjamins kann es sich um einen Zusatz handeln, der die Liste Judas angesichts einer neuen politischen Situation fortschreiben will.[54] Aus welcher Zeit die Liste Judas stammt, kann hier auf sich beruhen; entscheidend ist, daß *Alts* Datierung in die Zeit Josias für die Liste Benjamins immer noch die wahrscheinlichste ist, da das dort umrissene Gebiet nur zu dieser Zeit mit Juda so eng verbunden war, daß es in beiden Gebieten ein einheitliches Verwaltungssystem mit formal einheitlichen Städtelisten gegeben hat.[55] Nachdem Josia sein Gebiet nach Norden ausgeweitet hatte, wurde

---

[52] Vgl. *Noort*, 1998, 185-187.192-197.

[53] Gegen Alts These wurde eingewandt, daß sich Josias Herrschaft noch weiter nach Norden erstreckt habe und nicht einzusehen sei, warum sich die Distrikteinteilung auf den südlichen Abschnitt des dazugewonnenen Gebietes beschränkt haben soll.– Nach *Aharoni* (1984, 359-371) haben die Städtelisten ihren Ursprung in salomonischer Zeit, erhalten seien in Jos 15,21ff; 18,21ff allerdings Aktualisierungen aus der Hiskiazeit. Diese Auffassung geht von den Städtelisten der nordisraelitischen Stämme aus. Sie würden zeigen, daß die Listen ursprünglich dem Gebiet von Dan bis Beerscheba gegolten hätten. Die Listen von Ephraim und Manasse seien von judäischen Redaktoren später weggelassen worden, da sie an ihnen kein Interesse gehabt hätten. Unerklärt bleibt damit, warum sie die Listen noch weiter nördlich gelegener Gebiete bewahrt haben.
Cross – Wright (1956, 22f; vgl. *Kallai-Kleinmann*, 1958, 139f; *Kallai*, 1986, 398-404; *Svensson*, 1994, 56) gehen aufgrund von 2Chr 13,19; 15,8 davon aus, daß nicht erst Josia, sondern bereits Abia (909-907 v. Chr.) südliche Gebiete des Nordreichs gewonnen habe und diese bis um 790 v. Chr. zu Juda gehört hätten. Die Juda-Benjamin-Liste entspreche den Besitzverhältnissen dieser Zeit. Genauer stamme sie wohl aus der Zeit Josaphats (vgl. 2Chr 17,2), also aus dem zweiten Viertel des 9. Jh.s. Auch *V. Fritz* (Josua, HAT 1994, 164.184) datiert die Liste ins 9. Jh. Die Distrikteinteilung könne schon zur Zeit Asas (907-867 v. Chr.) entstanden sein und sich bis zum Ende der staatlichen Selbständigkeit Judas um 700 v. Chr. gehalten haben. Die Schwäche dieser Frühdatierung liegt darin, daß sie auf der Annahme einer Nord-Expansion Abias basiert, die aber nur von einer Notiz in 2Chr 13,19 bezeugt wird, deren historischer Wert äußert zweifelhaft ist (vgl. *Welten*, 1973, 116-129; *Klein*, 1983, 210-217; *Ahlström*, 1993, 563).

[54] Zu differenzierenden Datierungen der Listen vgl. *Schunck*, 1963, 153-168; *ders.*, 1992, 672; *Kallai-Kleinmann*, 1958, 137-160; *Kallai*, 1986, 372-404; *Cortese*, 1990, 43ff; *Niemann*, 1993, 254-260; dagegen *Na'aman*, 1991, 5-33.

[55] In neuerer Zeit hat *Na'aman* (1991, 23-33) diese Datierung wieder ausführlich begründet, und zwar für die von ihm als Einheit verstandene Liste der Städte Judas

das traditionell zu Ephraim zählende Bethel also Benjamin zugerechnet, und die Aufteilung Judas in Verwaltungsdistrikte wurde mit der dazugehörigen Form der schriftlichen Darstellung auf Benjamin ausgedehnt.

Wenn Bethel im 8. Jh. zu Ephraim gehört hat, fällt Hos 5,8 auf: In Bethel – hier ironisch Beth-Awen genannt (s.u.) – soll nämlich der Kriegsruf „Dir nach, *Benjamin*!" ertönen.[56] Wie ist das zu verstehen? In dem Vers ruft der Prophet des Nordreichs zunächst zwei benjaminitische Städte, die im Norden Judas liegen, zum Kampf gegen sein eigenes Volk auf: „Blast das Horn in Gibea, die Trompete in Rama". Wenn die nächste Zeile dann dazu auffordert, den Kriegsruf der benjaminitischen Truppen in Bethel, der Grenzstadt des Nordreichs, ertönen zu lassen, soll damit vermutlich drastisch zum Ausdruck gebracht werden, daß das anrückende Heer die Grenze bereits überschritten hat (vgl. v10).[57] Der Vers besagt also nicht, daß Bethel im 8. Jh. zu Benjamin gehörte.

2.2 Beth-Awen – nicht nur ein Spottname Bethels

Amos 5,5 kündigt Bethel an, zum אָוֶן, zum „Bösen", zum „Unheil" zu werden. Daran knüpft Hosea[58] vielleicht an, wenn er die Stadt abfällig

---

und Benjamins. Er verweist dabei z.B. auf die Krughenkel mit Rosettenstempeln. Diese Stempel, die vielleicht an ein Motiv der assyrischen Palastadministration anknüpfen (vgl. *Uehlinger*, 1995, 65; *Cahill*, 1996, 250-252), ersetzen im 7. Jh. die *lmlk*-Inschriften des 8. Jh.s. Ein Vergleich der Städtelisten von Juda und Benjamin mit der Streuung der *lmlk*-Siegel einerseits und der der Rosettenstempel andererseits zeige, daß die Rosettenstempel – bislang jedenfalls – nicht außerhalb des Gebiets gefunden worden sind, das die Liste der Städte Judas und Benjamins abdeckt, während die *lmlk*-Siegel auch außerhalb anzutreffen sind (zur Streuung der Rosettenstempel vgl. *Cahill*, 1996, 245). Darin sieht *Na'aman* vielleicht zu Recht – allerdings ist ein argumentum e silentio gerade in der Archäologie immer problematisch – ein Indiz dafür, daß die Städteliste nicht aus dem 9./8. Jh. stammt, sondern der nach dem Rückzug der Assyrer erneuerten Struktur des Landes im 7. Jh. entspricht und damit wie die Rosettenstempel am ehesten in die Josia-Zeit zu datieren ist. *Cahill* (1996, 247-250) setzt die Rosettenstempel etwas später an, nämlich in der Zeit Jojakims.

[56] Nach *Kallai* (1956, 183; *ders.*, 1991, 174.180; vgl. *Arnold*, 1992, 682) ist in Hos 5,8 nicht Bethel gemeint, sondern ein Ort in Benjamin, der tatsächlich Beth-Awen hieß (s. u.). Die beiden anderen Belege bei Hosea sprechen jedoch dafür, Beth-Awen auch hier auf Bethel zu beziehen (vgl. *Schmitt*, 1980, 33f).

[57] Vgl. *J. Jeremias* (ATD 1983, 80f) und seine Kritik an *Alts* (1919) These, hier würden Städte, die Israel im syrisch-ephraimitischen Krieg 733 v. Chr. von Juda erobert hatte, vor einem Gegenangriff Judas gewarnt.

[58] Nur zweimal wird Bethel im Hoseabuch mit seinem richtigen Namen genannt. In 12,5 gebraucht der Prophet diesen, weil er eine Erwählungstradition aufnimmt. Erst die LXX bezeugt hier οἶκος Ων, was Beth-Awen entspricht, jedoch eine sekundäre Angleichung darstellt. In Hos 10,15 liest man unter Berufung auf die LXX (οἶκος τοῦ Ισραηλ) statt „Bethel" häufig „Israel" (vgl. *H. W. Wolff*, BK ^{3}1976), jedoch läßt sich diese glättende Änderung kaum begründen. Bei dem Vers dürfte es sich eher um einen Zusatz handeln (vgl. *J. Jeremias*, ATD 1983).

und sarkastisch als בֵּית־אָוֶן „Bösenhausen“ bezeichnet (5,8; 10,5).[59] Genau diese Ortsbezeichnung בית און begegnet auch in einer Liste von Grenzorten (Jos 18,12) und dreimal in narrativem Kontext (Jos 7,2; 1Sam 13,5; 14,23). Hier dürfte es sich jedoch kaum um einen polemischen Begriff für Bethel handeln, sondern um einen wirklichen Ortsnamen. Erstens unterscheiden nämlich sowohl Jos 7,2 als auch 18,12f ausdrücklich zwischen Bethel und Beth-Awen.[60] Zweitens läßt sich angesichts der Fülle der Belege des Ortsnamens „Bethel“ nicht erklären, warum außerhalb des Hoseabuchs nur an vier Stellen der polemische Begriff בֵּית־אָוֶן verwendet worden sein sollte. Und drittens läßt sich ebensowenig begründen, warum er ausgerechnet an diesen vier Stellen steht. Gerade an ihnen ist er wenig sinnvoll, da sie wertfreie, rein topographische Bestimmungen enthalten und sich außerdem auf die Zeit vor der Gründung des Betheler Heiligtums durch Jerobeam I. beziehen. Damit spricht alles dafür, daß es unabhängig von der Bethel-Polemik bei Hosea einen Ort בית און gab.[61] Das wirft zwei Fragen auf: Was bedeutet der Ortsname? Und wo lag der Ort?

1) Wenn es einen Ort בית און gegeben hat, muß der Name, den die Masoreten dem Einfluß Hoseas als „Bösenhausen“ deuten, ursprünglich eine positive Bedeutung gehabt haben. Eine solche läßt sich jedoch nur schwer ausmachen. *Knauf* leitet און von arab. *ʾwy* „Schutz suchen bei“ ab und deutet den Namen im Sinne von „Zufluchtsstätte“.[62] *Naʿaman* hat vorgeschlagen, בית און auf בית אבן „Steinhausen“ zurückzuführen und diesen Namen aus Gen 28,10-22, der Erzählung von der Errichtung des Betheler Mazzebensteins abzuleiten.[63] Diese These überzeugt jedoch nicht, da bei einem Bezug auf die Mazzebe einerseits der spezifischere Name „Mazzebenhausen“ und andererseits in Gen 28 eine Anspielung auf den anderen Namen des Ortes zu erwarten wären.[64] Am wahrscheinlichsten ist immer noch *Sellins* Lesung des Namens als בֵּית אוֹן „Haus

[59] Vgl. Hos 4,15 (red.). In Jer 4,15 betrachtet *Kallai* (1991, 178) unter Verweis auf die Wendung „von Dan bis Bethel“ אָוֶן als Kurzform des Spottnamens Beth-Awen. Dagegen spricht jedoch der Parallelismus.

[60] In Jos 7,2 mag man mit *Schmitt* (1980, 36f) „bei Beth-Awen“ für eine Glosse halten. Gegen *Schmitt* ist der Text jedoch auch dann im Blick auf die Existenz eines Ortes Beth-Awen (sowie dessen Lage) auswertbar, da man auch einem Glossator nicht ohne weiteres Dummheit oder Weltferne unterstellen sollte.

[61] Vgl. *Schmitt*, 1980, 35-51; *Knauf*, 1984, 251. Anders z.B. *Schunck*, 1963, 150.155; *Görg*, 1991a, 281; *V. Fritz*, Josua, HAT 1994, 182f.

[62] *Knauf*, 1984, 252f; vgl. dagegen *Knauf*, 1998, 1375.

[63] *Naʿaman*, 1987, 13-21.

[64] Vgl. *Kallai*, 1991, 179f.

der Kraft“, ein Vorschlag, der immerhin von der Transliteration der LXX gestützt wird.[65]

Man hat און auch von אנה „klagen, trauern“[66] ableiten wollen. Wenn man die Identität von Bethel und Beth-Awen voraussetzt, ergibt sich dann der Sache nach eine Verbindung zu der Eiche, die nach Gen 35,8 unterhalb von Bethel stand und „Klageeiche“ (אַלּוֹן בָּכוּת) genannt wurde – vielleicht weil es dort einen Friedhof gab, jedenfalls soll Debora, die Amme der Rebekka, unter dem Baum begraben worden sein. Die Linie läßt sich noch weiter führen zu Ri 2,1-5. Der Text erzählt von einer Klagefeier in einem Ort mit dem sprechenden Namen Bochim (בֹּכִים „Weinende“), und die LXX identifiziert diesen Ort mit Bethel. Ausleger haben die Texte ätiologisch verstanden und auf eine wie auch immer geartete Trauerfeier bezogen, die in Bethel regelmäßig stattgefunden haben soll.[67]

Die sachliche Übereinstimmung ist auf den ersten Blick tatsächlich auffällig, trotzdem kann die Ableitung des Ortsnamens nicht überzeugen. Gerade bei einem einheitlichen Konzept, das Bethel mit Trauer(riten) verbindet, ist nämlich eine Bildung des Namens mit בכה „weinen“ statt אנה „trauern“ zu erwarten. Außerdem dürfte die Bethel-Lokalisierung der LXX auf Gen 35,8 beruhen. Wir haben es also nicht mit zwei unabhängigen Zeugen zu tun.

2) Über die Lage von בית און machen die Texte folgende Angaben: Es liegt östlich von Bethel (Jos 7,2; 18,12f), in der Nähe von Ai (Jos 7,2), bei Michmas (1Sam 13,5; 14,23)[68] und am Rand der Wüste, d.h. des Abfalls zum Jordangraben (Jos 18,12), ja der Ausdruck „Wüste von Beth-Awen“ impliziert, daß es weiter östlich keine Ortschaft mehr ge-

---

[65] *Sellin*, 1899, 100; vgl. *Albright*, 1939, 17; *Briend*, 1981, 68f. Die LXX transliteriert οἶκος Ων (Hos 4,15; 5,8; 10,5; in 12,5 für בֵּית־אֵל) bzw. Βαιθων (Jos 18,12; 1Sam 13,5; 14,23; jeweils nach der Ausgabe von Rahlfs, die HSS bieten immer auch verschiedene abweichende Schreibweisen).– Ob sich der Ortsname בֵּית אוֹן auch in בֶּן־אוֹנִי, dem nach Gen 35,18 ursprünglichen Namen Benjamins, erhalten hat und ob es sich bei diesem Namen um den ursprünglichen Stammesnamen Benjamins handelt, muß zweifelhaft bleiben. Unwahrscheinlich ist eine die Kulturgrenzen sprengende Verbindung zu der Gruppe, die in Mari als *awnanû* bezeichnet wird und zu den *banu-iamina* zählt (gegen *Garcia-Treto*, 1967, 7-10.55-58).

[66] Jes 3,26; 19,8; vgl. אוֹנִי „Trauer“; arabisch *ʾnna* „stöhnen“; ugaritisch *on* „Trauer“ KTU 1.5 VI,15; fraglich ist, ob auch KTU 1.19 I,40 hierher gehört (vgl. *Margalit*, 1989, 370f).

[67] S. u. S. 179f. In Gen 35,18 wird בֶּן־אוֹנִי, der ursprüngliche Name Benjamins, von „Trauer“ abgeleitet. Wenn man – was hier jedoch nicht geschehen soll – voraussetzt, daß der Text erst aus einer Zeit stammt, in der Bethel zu Benjamin gehörte (s. o. S. 12-14), kann man vielleicht auch auf diese Stelle verweisen, in der von Bethel allerdings keine Rede ist.

[68] 1Sam 13,5 lokalisiert Michmas קִדְמַת בֵּית־אָוֶן „bei Beth-Awen“. Da Michmas als bekannter Ort eigentlich keiner geographischen Bestimmung bedurfte, schon gar nicht einer, die sich an Beth-Awen orientiert, dient die Angabe wohl nicht der geographischen Orientierung, sondern der Vorbereitung von 1Sam 14,23 (vgl. *Schmitt*, 1980, 58-61). Wenn es dort heißt, daß sich die im Bereich von Geba und Michmas geführten Kämpfe mit den Philistern schließlich bis Beth-Awen ausdehnten, setzt das eine gewisse Entfernung Beth-Awens von Michmas voraus. In 1Sam 13,5 kann קִדְמָה also keine allzu enge Verbindung zum Ausdruck bringen.

geben hat, da die Wüste sonst nach dieser benannt worden wäre. Weiterhin scheint Beth-Awen so groß bzw. bekannt gewesen zu sein, daß es für die Lagebestimmung Ais den Ausgangspunkt bilden konnte (Jos 7,2). Zudem darf man annehmen, daß es den Ort – ganz unabhängig von der Historizität der Erzählungen – entweder in der Zeit, von der die Texte handeln oder in der sie geschrieben worden sind, tatsächlich gegeben hat, es sich also um eine Ortslage handeln muß, die in der Eisenzeit I oder II besiedelt war.

Für die Lokalisierung von בית און gibt es viele Vorschläge:

1) Bethel. בית און ist bei Hosea zwar ein Spottname Bethels, jedoch schließt das nicht aus, daß der Ort ursprünglich tatsächlich einmal so geheißen hat, wobei der Name freilich positiv verstanden wurde.[69] Dann hätte vielleicht nicht Beth-Awen Bethel ersetzt, sondern umgekehrt Bethel בית און. Dafür kann man beispielsweise anführen, daß die Beschreibung der Nordgrenze Benjamins in Jos 18,12f weithin der Beschreibung der Südgrenze Josefs in Jos 16,1-3 entspricht, statt Bethel aber Beth-Awen als Grenzstation vor Luz angibt, welches erst sekundär mit Bethel identifiziert wird. Dagegen sprechen jedoch Jos 7,2 und 18,12f, die – ganz gleich welche Versteile redaktionell sein mögen – zwischen Bethel und Beth-Awen unterscheiden.

2) *Tell Miryam* (1755.1418). Dieser Tell liegt knapp 7km südsüdöstlich von Bethel, genauer 1km westlich von *Muchmās* im Bereich des *Wādī eṣ-Ṣwēnīṭ* und seiner Zuflüsse. Davon ausgehend, daß קִדְמָה in 1Sam 13,5 „östlich“ bedeutet[70] und Beth-Awen folglich westlich von Michmas (=*Muchmās*) liegt, identifiziert *Kallai-Kleinmann*[71] den Ort mit diesem Tell. Dann hätte das *Wādī eṣ-Ṣwēnīṭ* die Grenze gebildet, an der der Ort gelegen hätte. Dagegen spricht jedoch: 1) Östlich von Beth-Awen lag keine Ortschaft, denn die Bezeichnung „Wüste von Beth-Awen“ weist Beth-Awen als östlichsten Ort aus. 2) Der Ort liegt zu weit von Ai. 3) Für die in Jos 18,12f beschriebene Ost-West-Grenze würde sich ein merkwürdiger Verlauf ergeben. Sie würde nämlich von *Tell Miryam* nach Norden biegen bis zum Gebiet von Luz bzw. Bethel – soweit ist dies angesichts des Wadiverlaufs durchaus noch denkbar –, dann würde sie sich aber von dort wieder scharf Richtung Süden nach

---

[69] Vgl. *Knauf*, 1984, 251f. Wenn man Beth-Awen mit Bethel gleichsetzt, bezieht man die Namen entweder auf die Stadt oder – zumindest ursprünglich – auf den Ort des Heiligtums, von dem man dann annimmt, daß er außerhalb der Stadt gelegen habe (s. u. 20-26; vgl. *Schunck*, 1963, 150.155; *Na'aman*, 1987, 13-21).

[70] Vgl. dagegen *Schmitt*, 1980, 59-61; und wieder *Kallai*, 1991, 175.

[71] *Kallai-Kleinmann*, 1956, 180-184; vgl. *Arnold*, 1990, 114; *ders.*, 1992, 682; *Langston*, 1998, 98f.

Atarot-Addar (= *Ḫirbet ᶜAṭāra*; 1707.1430), knapp 6km südsüdwestlich von Bethel, zurückwenden und nach diesem Umweg nur knapp 5km westlich von *Tell Miryam* auskommen.[72] Das ist unwahrscheinlich, zumal das *Wādī en-Nāṭūf* eine direkte Verbindungslinie als Grenze geboten hätte. Im übrigen dürfte es sich bei *Tell Miryam* um das biblische Migron handeln, das nach 1Sam 14,2 (vgl. jedoch Abfolge der Orte in Jes 10,28) südlich von Michmas an der Grenze des Flurgebiets von Geba gelegen haben muß.

3) *Ḫirbet Tell el-ᶜAskar* (17670.14305). Die Identifizierung mit *Tell Miryam* hat *Kallai* später zugunsten von *Ḫirbet Tell el-ᶜAskar* aufgegeben, einer Erhebung 750m nördlich von *Muchmās*.[73] Die Grenze setzt er jetzt weiter nördlich an. Gegen den Vorschlag spricht jedoch wieder die Entfernung von Ai.

4) *Burqā* (1740.1448). Der arabische Ort liegt 3,5km südsüdöstlich von Bethel und ist von *Albright* mit Beth-Awen identifiziert worden.[74] Für den Grenzverlauf ergibt sich jedoch, wenn man die natürlichen Gegebenheiten, wie z.B. die Wadis, die sich für Grenzziehungen anbieten, beachtet, derselbe problematische Ausschlag nach Norden wie bei der Identifizierung mit *Tell Miryam*. Eine eisenzeitliche Besiedlung konnte durch Surveyfunde bislang nicht nachgewiesen werden.[75]

5) *Dēr Dibwān* (175.146) und *Ḫirbet Ḥayyān* (1756.1458).[76] *Dēr Dibwān* liegt 3km südöstlich von Bethel mit den Ruinen von *et-Tell* / Ai am nordwestlichen Ortsrand. *Ḫirbet Ḥayyān* befindet sich am südlichen Ortsrand. Die Identifikation mit Beth-Awen scheitert daran, daß eine eisenzeitliche Besiedlung des Gebiets bislang nicht nachgewiesen, für *Ḫirbet Ḥayyān* durch Grabungen sogar ausgeschlossen werden konnte.[77] Und selbst wenn *Dēr Dibwān* eisenzeitlich besiedelt gewesen sein sollte, dürfte es sich um das ᶜAyyat bzw. Ai handeln, das Jes 10,28 und die Heimkehrerlisten Esr 2,28; Neh 7,32 für die Königszeit voraussetzen, das sich aber nach dem Grabungsbefund nicht mehr auf *et-Tell* befand.[78]

---

[72] Vgl. *Schmitt*, 1980, 52-54.

[73] *Kallai*, 1991, 175-183.

[74] *Albright*, 1924, 144f.

[75] *Kochavi*, 1972, 179 Nr. 99.

[76] *Ḫirbet Ḥayyān* ist seinerzeit von *Sellin* (1900, 1-4) vorgeschlagen worden (von ihm als „*Chirbet ed-Dschir*" bezeichnet).

[77] Vgl. *Callaway - Nicol*, 1966, 12-19; *Callaway*, 1970, 10.

[78] Vgl. *Schmitt*, 1980, 54f.

6) *et-Tell* (1747.1472). *Grintz*[79] stellt der Identifizierung von *et-Tell* mit Ai die mit Beth-Awen entgegen. Der archäologische Befund von *et-Tell* – Dorf in der Eisenzeit I, keine Besiedlung in der Eisenzeit II – passe nämlich nicht zu den biblischen Angaben über Ai, wohl aber zu denen über Beth-Awen. Dieser Ort sei nach den Samuelbüchern in vorstaatlicher Zeit besiedelt gewesen, nach Amos und Hosea jedoch nicht in der Königszeit. Die biblizistischen Ausführungen scheitern daran, daß sie keine Alternative für die Lokalisierung von Ai bieten können. Die Identifizierung von *et-Tell* mit Ai ist inzwischen gesichert.

Von *Schmitt*[80] wird erwogen, ob das eisenzeitliche Dorf, das im Bereich der frühbronzezeitlichen Reste von Ai gefunden wurde, selbst vielleicht nicht Ai geheißen hat, sondern Beth-Awen. Obwohl das Jos 7,2 („Ai, das bei Beth-Awen liegt") sehr gut entsprechen würde, verwirft *Schmitt* den Vorschlag, da sich die Aufteilung der Namen innerhalb des alten Stadtgebiets von Ai nicht belegen läßt.

7) *Ḫirbet el-Ḫudrīya* (1774.1466). Am wahrscheinlichsten ist die von *Götz Schmitt*[81] vorgeschlagene Identifizierung mit *Ḫirbet el-Ḫudrīya*. Diese Ortslage befindet sich 5km östlich von Bethel und 2,5km östlich von Ai, 200m nördlich der heutigen Straße vor dem Abfall in die tiefe Schlucht des *Wādī el-ʿAṣāṣ*. Dieses Wadi bildet mit dem *Wādī el-Makkūk* im Osten und dem *Wādī el-Ǧāye* im Westen eine Linie von Jericho nach Bethel, die sich durch ihre Schluchten als Grenzlinie anbot.[82] An dieser Linie liegt *Ḫirbet el-Ḫudrīya* an einem markanten Punkt, nämlich am Übergang von der Wüste zum Kulturland, vom steilen Anstieg des Jordantals zum Bergland. In dieser Lage ist der Ort für die Erwähnung in einer Liste von Grenzstationen prädestiniert, und hier erweist sich der Ausdruck „Wüste von Beth-Awen" (Jos 18,12) als sinnvoll.

Archäologisch gut belegt ist in *Ḫirbet el-Ḫudrīya* die Besiedlung der hellenistischen, römischen, byzantinischen und omaijadischen Zeit (Reste einer byzantinischen Kirche, Gräber, eine Öl- und eine Weinpresse). Man hat im Umfeld jedoch auch Keramik der Mittleren Bronzezeit IIB und der Eisenzeit I gefunden, so daß der Befund die Identifizierung mit Beth-Awen keineswegs ausschließt, zumal das Verzeichnis der Grenzstationen in Jos 18,12f nur von der „Wüste von Beth-Awen" spricht,

---

79 *Grintz*, 1961, 201-216.

80 *Schmitt*, 1980, 55f.

81 *Schmitt*, 1980, 57f.

82 Vgl. u. S. 164 Anm. 19.

also keinen aktuell bewohnten Ort voraussetzt.[83] Der Name eines längst verlassenen Ortes kann in der Eisenzeit II an der Landschaft haften geblieben sein.

2.3 Luz / Luza – ein anderer Name Bethels

Bethel hieß ursprünglich Luz – so jedenfalls vier Notizen des Alten Testaments. Gen 28,19b; Ri 1,23b bemerken zu Bethel „der Name der Stadt war früher Luz", und Gen 35,6; Jos 18,13 merken zu Luz an „Das ist Bethel". Dazu paßt, daß die Priesterschrift in Gen 48,3 Luz als Ort der Offenbarung angibt, die Jakob nach Gen 28,10-22 in Bethel empfangen hat. Ein Problem ergibt sich erst, wenn man die Beschreibung der Südgrenze Josefs in Jos 16,2 übersetzt „die Grenze ging von Bethel nach Luz". Hier wird nämlich deutlich zwischen Bethel im Osten und Luz im Westen unterschieden. Klar ist allerdings, daß Luz zumindest nach der Endgestalt der überlieferten Grenzbeschreibungen wie Bethel zum Gebiet Josefs gehören soll. Die Grenzbeschreibung dieses Stammes nennt nämlich die Stadt selbst (Jos 16,2), die Benjamins spricht dagegen – wie im Fall von Jericho – nur vom Abhang des Ortes, schloß den Ort selbst also nicht ein (Jos 18,13).[84] Zur Lösung der Verhältnisbestimmung Bethel / Luz gibt es zwei Ansätze[85]:

1) Häufig wird eine These vertreten, die aus drei Teilen besteht[86]: a) Der Tempel von Bethel habe nicht in der Stadt, sondern – wie in anderen Fällen[87] – außerhalb gelegen, und zwar zwischen Bethel und Ai. Dafür führt man die als Kultätiologie verstandene Notiz Gen 12,8 (13,3) an, die die Errichtung eines Altars durch Abraham nicht in Bethel lokalisiert, sondern zwischen Bethel und Ai, also östlich von

---

[83] *Callaway*, 1969, 4f; *ders.*, 1970, 11f; *Finkelstein – Magen*, 1993, Nr. 98.

[84] Vgl. *Schmitt*, 1980, 43.

[85] Einen weiteren, ganz anderen Ansatz bietet *Garcia-Treto* (1967, 55-58): Im 3.Jt. habe es auf dem heutigen (mit Ai identifizierten) *et-Tell* eine Stadt gegeben, die vermutlich Luz geheißen habe. Nach dem Untergang dieser Stadt um 2100 v. Chr. sei sie um 2000 v. Chr. von dem in Mari belegten und zu den *benê iamina* (> בִּנְיָמִן) zählenden Clan der *awnanu* (> אוֹן) an der Stelle des heutigen *Bētīn* neu gegründet worden, und zwar unter dem Namen בֵּית אוֹן (s. o. S. 16 Anm. 65). Erst in nachexilischer Zeit sei diese Stadt von Judäern mit Bethel, das bei Sichem zu lokalisieren sei (s. o. S. 8-10), identifiziert worden.

[86] Vgl. *Noth*, 1935, 214-216.218; *Schunck*, 1963, 149f.155; *ders.*, 1980, 757; *Wüst*, 1977, 45; *Keel – Küchler – Uehlinger*, 1984, 298f; *Miller*, 1999, 63f.

[87] Vgl. *Na'aman*, 1987, 19-21.

Bethel.[88] b) Jos 16,2 zeige, daß Bethel und Luz zwei verschiedene Ortslagen bezeichnen. Mit „Bethel / Haus Gottes" sei ursprünglich nicht die Stadt, sondern nur die außerhalb gelegene Kultstätte gemeint gewesen. Der Ort habe dagegen Luz geheißen, wie Gen 28,19 und Ri 1,23 bemerken. c) Erst sekundär – vielleicht mit Jerobeams Ausbau des Ortes zur Grenzstadt – sei der Name „Bethel" auf die Stadt übergegangen und habe deren eigentlichen Namen „Luz" in den Hintergrund gedrängt.

Die These wirft die Frage auf, wo das Heiligtum östlich der Stadt gelegen haben könnte. Man dachte an *Burǧ Bētīn*[89] und *Ḫirbet el-Maqāṭir*.

Burǧ Bētīn liegt 700m südöstlich des Ortszentrums von Bethel nördlich der Straße nach *Dēr Dibwān* (1733.1478). Bis heute sieht man auf dem Gelände, das der Benediktiner-Abtei Hagia Maria Sion („Dormitio") gehört, die ca. 6m hohe Ruine eines Kreuzfahrerturms und eine Reihe von Mauerlinien (**Abb. 3 und 4**).[90] Der Turm, von dem nur die 7m lange Nordmauer relativ gut erhalten ist, hatte wohl einen fast quadratischen Grundriß. Spolien wie ein byzantinisches Kapitell in der Westwand und ein Türsturz mit Kreuz in der Nordwand[91] sowie Reste einer runden Mauer, die zu einer Apsis von 11m Innendurchmesser gehört haben könnte, legen die Annahme nahe, hier hätten die bei Bethel literarisch im 4. Jh. n. Chr. belegte Jakobskirche und ein später ebenfalls schriftlich bezeugtes Kloster gestanden,[92] ehe man in deren Ruinen im Mittelalter einen Turm baute. Neben der in der Kirche bezeugten Kontinuität des Ortes führt *Sternberg* für die These, daß hier auch der Tempel von Bethel seinen Ort gehabt habe, 17 Felsgräber an, die er in die Eisenzeit datiert.[93] Sie seien die einzigen am Ort und befinden sich in mehreren Reihen übereinander südlich des alten Teiches von Bethel am westlichen Hang des Wadis, das südlich des Ortes beginnt. Von *Burǧ Bētīn* aus sind sie sichtbar und, da Josia nach 2Kön 23,16 vom Ort des

---

[88] S. u. S. 162-165.

[89] Vgl. *Sternberg*, 1915, 23f.26f; *Noth*, 1935, 215; *Schunck*, 1963, 149f.155.

[90] Vgl. *Sternberg*, 1915, 18-22; *Schneider*, 1934, 187-189 mit Plan 2f; *Finkelstein – Magen*, 1993, Nr. 86; *Finkelstein – Lederman*, 1997, 522f mit Luftbild.

[91] Ziemlich unten an der Westecke; 1,58 x 0,59m; Zeichnung in *Conder – Kitchener*, 1882, 307; Abbildung in *Kochavi*, 1972, 178, Nr. 91.

[92] Vgl. vor allem die Onomastikon-Übersetzung des Hieronymus (s. o. S. 4 Anm. 5); weiteres s. *Schneider*, 1934, 186. Vgl. *Conder – Kitchener*, 1882, 305; *Finkelstein – Lederman*, 1997, 522.

[93] *Finkelstein – Magen* (1993) und *Finkelstein – Lederman* (1997) bieten detailliertere Angaben zu den Grabfunden der Umgebung: 500m südwestlich von *Bētīn* befinden sich drei Felsgräber aus römischer Zeit (17230.14790; 1993 Nr. 80), 300m weiter südwestlich liegen zwei Grabhöhlen mit bearbeiteten Fassaden (17210. 14780; 1993 Nr. 196); weitere 200m nach Westsüdwest ebenfalls Grabhöhlen mit zwei dekorierten Fassaden (17185.14775; 1993 Nr. 75; 1997, 514f). 400m südlich des byzantinischen Wasserbeckens von *Bētīn* und 750m westlich von *Burǧ Bētīn* gibt es sechs Schachtgräber vermutlich der Frühen Bronzezeit IV (17260.14760; 1993 Nr. 78; 1997, 516). Die Gräber, die *Sternberg* im Blick hat, liegen 500m südwestlich von *Burǧ Bētīn* auf der anderen Seite des *Wādī eṭ-Ṭāḥūneh* (17295. 14750). *Kelso* (1968, § 7) datiert die Mehrzahl in hellenistisch-römische Zeit. *Finkelstein – Magen* (1993 Nr. 195) vermerken hier zwei Friedhöfe mit Grabhöhlen, geben jedoch keine Datierung an.

Heiligtums aus nach einer Kehrtwende Gräber erblickte, sei *Burğ Bētīn* der Standpunkt des Königs und folglich auch des Heiligtums gewesen.

Nach *Schneider* können die Spolien nicht von der im 4. Jh. bezeugten Jakobskirche stammen, weil sie nach ihren Ornamenten erst ins 6. Jh. zu datieren seien.[94] Da er keine Spuren einer Apsis feststellen konnte, schließt er, es habe in *Burğ Bētīn* keine Kirche gegeben, sondern eine nicht-christliche Kultstätte, die vielleicht dem Abraham geweiht war.[95]

Ḫirbet el-Maqāṭir („Ruine des Weihrauchgefäßes") liegt auf einer Anhöhe 1,5km südöstlich von *Bētīn* bzw. 1km südsüdöstlich von *Burğ Bētīn* östlich der neuen Siedlerstraße und südlich der *Dēr Dibwān*-Straße (17380.14690). Die Reste einer dreischiffigen, ins 5./6. Jh. datierten Basilika (20,15 x 14,90m), die einst über Säulen mit korinthischen Kapitellen und einen Mosaikfußboden mit geometrischen Mustern verfügte, und die Ruinen weiterer Bauten – vielleicht eines Klosters – waren bis ins 20. Jh. noch deutlich zu sehen, bevor viele Steine zum Bau einer Moschee in *el-Bīre* und Säulen für den Eingang der Moschee von *Dēr Dibwān* abtransportiert wurden (**Abb. 5**).[96] *Schneider* vermutete hier die literarisch erwähnte Jakobskirche von Bethel.[97] Da der Pilger von Bordeaux schon 333 n. Chr. 1,5km (1000 Doppelschritte) als Entfernung zwischen Bethel und der Stätte, an der Jakob übernachtete, angibt,[98] dürfte die Jakobtradition tatsächlich schon früh mit *Ḫirbet el-Maqāṭir* verbunden worden sein.[99]

Seit 1995 wird auf *Ḫirbet el-Maqāṭir* unter Leitung von *Bryant G. Wood* gegraben. Man sucht allerdings nicht den Tempel von Bethel, sondern das biblische Ai. Dieses wird normalerweise auf dem nur 1km östlich gelegenen *et-Tell* lokalisiert. Der archäologische Befund dort – Siedlungslücke in der Mittleren und Späten Bronzezeit – ist jedoch mit den biblischen Erzählungen, die eine spätbronzezeitliche Stadt voraussetzen (Jos 7-8), nicht in Einklang zu bringen. Deswegen identifiziert man – ausgehend von dem bekannten Motto „Und die Bibel hat doch Recht ..." – Ai nicht mit *et-Tell*, sondern mit *Ḫirbet el-Maqāṭir*.[100] Dort hat man nach den ersten Meldungen eine Festung mit einer kräftigen Mauer und einer Toranlage im Norden gefunden, die um 1400 v. Chr. von Josua erobert worden sein soll. Auf die Brandschicht der Zerstörung glaubt man gestoßen zu sein. Von der Ausgrabungen der byzantinischen Kirche und der gleichzeitigen Gebäude erhofft man sich Belege für das Alter der Identifikation des Ortes mit Ai.

---

94 *Schneider*, 1934, 187-189.

95 Vgl. *Donner*, 1965, 13; *Kelso*, 1968, 214.

96 *Conder – Kitchener*, 1882, 353 mit Plan; *Sternberg*, 1915, 16-18; *Schneider*, 1934, 189f mit Plan 4; *Vestri*, 1965, 30; *Kelso*, 1968, § 29; *Ovadiah*, 1970, Nr. 110 mit Plan auf Pl. 47f; *Finkelstein – Magen*, 1993, Nr. 84; *Finkelstein – Lederman*, 1997, 519f.

97 Vgl. *Donner*, 1965, 14.

98 *Donner*, 1979, 53.

99 *Sternbergs* Argument, daß die Stätte zu weit vom Ort entfernt sei, ist angesichts der Angabe des Pilgers von Bordeaux hinfällig, ebenso seine Vermutung, die Kirche hier sei im Blick auf die Überlieferung vom Altarbau Abrahams (Gen 12,8) errichtet worden.

100 Erste Berichte sind im Internet auf den Seiten von http://bibleplaces.com unter Maqatir und Ai zu finden sowie auf der Homepage der „Associates for Biblical Research": www.christiananswers.net/abr/abrhome.html.

Abb. 3 *Burğ Bētīn* 19. Jh.

Abb. 4 *Burğ Bētīn*

Abb. 5 *Ḫirbet el-Maqāṭir*

Gegen die These von der Unterscheidung zwischen dem Namen des Ortes und dem der außerhalb gelegenen Kultstätte können folgende Einwände vorgebracht werden:

a) Die vier Notizen, die Luz und Bethel identifizieren, haben keinen historischen Wert, können die Identifikation also nicht belegen. Es sind kurze, parenthetische Sätze, die als späte Glossen zu betrachten sind. Sie stammen von einem Redaktor, der zwischen der alten Überlieferung, die Jakobs Gotteserscheinung in Bethel lokalisiert, und der Priesterschrift, die eben diese Erscheinung in Luz ansiedelt (Gen 48,3), harmonisieren möchte. Zielt aber die Gleichsetzung der beiden Ortsnamen darauf, die Spannung zwischen zwei Überlieferungen zu glätten, sind sie als nachpriesterschriftliche, literarische Fiktion ohne historischen Wert anzusehen.

Gegen diese Erklärung der Gleichsetzung der beiden Ortsnamen spricht jedoch, daß die Priesterschrift in Gen 48,3 Gen 28,10ff voraussetzt und den Ortsnamen Bethel, den sie aus dieser Überlieferung doch kennen muß, wohl wegen seiner theologischen Implikationen meidet.[101] Das bedeutet aber, daß Bethel und Luz schon für die Priesterschrift denselben Ort bezeichnen. Wir haben es deswegen nicht erst mit einer nachpriesterschriftlichen Identifikation zu tun, sondern die Identität kann von der Priesterschrift schon vorausgesetzt werden. Sie ist deswegen vorpriesterschriftlich und kann folglich alt sein und der historischen Entwicklung entsprechen, auch wenn die Parenthesen, in denen uns die Identifizierung vor allem begegnet, aus sehr später Zeit stammen mögen.

b) An keinem der beiden Orte, die für die Lokalisierung des Heiligtums außerhalb der Stadt in Frage kommen, wurden bislang eisenzeitliche Scherben gefunden.[102] Das macht es sehr unwahrscheinlich, daß hier in dieser Zeit ein Heiligtum stand. Ein Ort für ein auswärtiges Heiligtum läßt sich also nicht ausmachen.

c) In Jos 16,1-3 und 18,12f wird die Grenze zwischen Josef und Benjamin in relativ großen Schritten abgesteckt. „Von Bethel nach Luz" paßt dazu nicht, wenn die Orte nah beieinander liegen.[103] Zudem würde die Differenzierung zwischen Bethel als Kultstätte und Luz als Stadt hier keinen Sinn machen.

---

[101] Vgl. u. S. 197-199.

[102] Vgl. *Kelso*, 1968, § 29; *Donner* 1965, 13f; *Kochavi*, 1972, 178, Nr. 91; *Finkelstein – Magen*, 1993, Nr. 84 und 86.

[103] Vgl. *Kallai*, 1991, 173.

2) Da die Vermutung, Bethel sei ursprünglich der Name des außerhalb der Stadt gelegenen Heiligtums gewesen, nicht überzeugen kann, legt sich folgende zweiteilige These[104] nahe: a) Der Ort hatte, wofür man Parallelen anführen kann,[105] aus welchen Gründen auch immer zwei Namen. „Bethel“ und „Luz“ gehen also nicht auf zwei Lokalitäten zurück, und von einem Tempel außerhalb der Stadt kann keine Rede sein. b) Jos 16,2 zieht keine Grenze „von Bethel nach Luz“, sondern sagt: „er (sc. der Anteil Josefs) ging hervor von Bethel-Luza ...“.[106] Die Endung ה in לוּזָה ist hier anders als in Gen 35,6 kein ה-lokale, sondern als Femininendung Teil des Ortsnamens. Luza ist dann eine Variante des Namens Luz. Für diese Deutung von Jos 16,2 kann man Jos 18,13 anführen. Dieser Vers enthält zweimal לוּזָה. Im ersten Fall kann die Endung ה lokale Bedeutung haben: „Die Grenze ging von dort (sc. Beth-Awen) nach Luz“. Doch dann folgt die nähere Eingrenzung אֶל־כֶּתֶף לוּזָה, und hier macht ein ה-lokale, wenn man nicht mit einer künstlichen Angleichung an das voranstehende לוּזָה rechnen will, wenig Sinn. Man muß also übersetzen: „zum Abhang von Luza“. Der femininen Endung entspricht vielleicht auch die anschließende Erläuterung: „Dies ist Bethel“. Der Verweis auf לוּזָה gebraucht hier nämlich das feminine הִיא „dies“, während in Gen 35,6 zumindest der Konsonantentext im Blick auf Luz das maskuline הוא „dies“ verwendet.[107] Außerdem kann man darauf verweisen, daß die LXX immer[108] Λουζα transliteriert[109] und in Jos 16,1f den Doppelnamen „Bethel-Luza“ kennt (εἰς Βαιθηλ Λουζα).

[104] Vgl. *Kallai*, 1991, 171-174.

[105] Jebus / Jerusalem (Ri 19,10; 1Chr 11,4; vgl. Jos 15,8); Lajisch / Dan (Ri 18,29); Kirjat-Arba / Hebron (Gen 23,2; 53,27; Jos 15,54; 20,7; Ri 1,10); Kirjat-Baal / Kirjat-Jearim (Jos 15,60; 18,14); Jearim / Kesalon (Jos 15,10); Debir / Kirjat-Sefer (Jos 15,15; Ri 1,12). Vgl. *Keel – Küchler – Uehlinger*, 1984, 297-305.

[106] Für den Doppelnamen nennt *Kallai* (1991, 173) Aschterot-Karnajim und Schawe-Kirjatajim in Gen 14,5 als Parallelen.

[107] Die Masoreten vokalisieren הִוא. Allerdings verliert das Argument dadurch an Gewicht, daß הִיא auch an anderen Stellen bei der Identifikation von Ortsnamen verwendet wird: im Blick auf Jebus Ri 19,10; 1Chr 11,4; Kirjat-Baal Jos 15,60; 18,14; Jearim Jos 15,10. Im Blick auf Kirjat-Arba gebraucht der Konsonantentext in Gen 23,2; 35,27 הוא, die Masoreten vokalisieren jedoch wieder הִוא und entsprechen damit dem in Jos 15,54; 20,7 bezeugten הִיא.

[108] Ausnahme ist die merkwürdige Transliteration Ουλαμλους in Gen 28,19, die durch Verbindung mit dem voranstehenden Wort entstanden ist.

[109] Auch Euseb und Hieronymus schreiben Λουζα bzw. Luza (Onom. 120,8; 121,9).

Bethel hieß also wahrscheinlich auch Luz bzw. Luza. Wie ist dieser Name zu erklären? Luz bedeutet „Mandelbaum“,[110] und der Name kann darauf zurückgehen, daß es bei Bethel einst besonders viele Mandelbäume gab.[111] Es kann aber auch sein – eine zugegebenermaßen spekulative Überlegung –, daß es hier einen (alten) Fruchtbarkeitskult gegeben hat. Der Mandelbaum galt nämlich als Fruchtbarkeitssymbol (vgl. Gen 30,37-39), und als solches hat er dem Ort vielleicht seinen Namen gegeben.[112]

---

[110] Unter Verweis auf arab. *luḏ* „Zuflucht nehmen“ erwägt *Kelso* (1968, 45) für Luz die Bedeutung „Zufluchtsstätte“. *Weinfeld* (1993, 455) nimmt an, daß Bethel wie auch andere Städte Palästinas in der Späten Bronzezeit von Hethitern besiedelt wurde, und glaubt den Ortsnamen deswegen, einem Vorschlag *B. Mazars* folgend, mit dem anatolischen Lawazantiya oder Luhuzantiya gleichsetzen zu können.

[111] In dem Fall kann man, da die Bäume ja die ganze Umgebung geprägt haben würden, fragen, ob Luz ursprünglich nicht vielleicht ein Territorialname war, der dann auf die Stadt übergegangen ist (vgl. *Knauf*, 1998, 1375).

[112] Vgl. *Nauerth*, 1985, 34f.

3 Zur Geschichte Bethels

Für die Geschichte Bethels stehen uns archäologische und biblische Quellen zur Verfügung. Beide sind jeweils kritisch auf ihren Aussagewert zu prüfen. Grundsätzlich dokumentieren archäologische Quellen – von schriftlichen Funden abgesehen – vor allem langfristige Entwicklungen und nur selten bestimmte historische Ereignisse. Von diesen erfahren wir vor allem durch schriftliche Quellen, biblische und außerbiblische. Die Unterscheidung von archäologischen Primärquellen und biblischen Sekundärquellen, die vielfach darauf zielt, den biblischen Texten von vornherein jeden Wert als historische Quellen abzusprechen, ist wenig hilfreich.[1] Auch biblische Texte müssen nämlich *für die Zeit ihrer Entstehung* als *Primärquellen* angesehen und – selbstverständlich kritisch, insbesondere unter Beachtung ihrer Tendenz – wie nicht-biblische Quellen ausgewertet werden. Das Problem ist nur, daß sich ihre Entstehungszeit meist nur mehr oder weniger hypothetisch feststellen läßt und deswegen auch ihre Auswertung als Primärquellen mit entsprechender Hypothetik verbunden ist. Da das jedoch auch für die meisten archäologisch erschlossenen Quellen, Texte wie Artefakte, gilt – man denke an die vielfältigen Diskussionen um die Datierungen von Strata –, besteht hier kein grundsätzlicher Unterschied zwischen biblischen und archäologischen Quellen.

Den Rang von *Sekundärquellen* haben biblische und nicht-biblische Texte – sofern es sich nicht um fiktive Erzählungen handelt, die nicht einmal als Sekundärquellen gelten können – *für die Zeit, von der sie erzählen, die für sie aber schon mehr oder weniger weit zurückliegt.* Inwiefern sie für den Historiker auch im Blick auf diese Zeit aussagekräftig sind, hängt von der zeitlichen Distanz ab, vor allem aber – wie im Fall von Primärquellen – von der Erzählabsicht und Tendenz des Verfassers. Sofern die erzählten Ereignisse seinem aktuellen Interesse zuwiderlaufen, ist es möglich und sinnvoll, nach historischen Vorgaben zu fragen.[2]

---

[1] Zur Diskussion um die Bewertung von Primär- und Sekundärquellen vgl. *Niehr* (1995, 34-37) und die berechtigte Kritik von *Uehlinger* (1995, 59-61) sowie die Diskussion in *Edelman* (1991) und bei *Uehlinger* (2001, 25-39).

[2] *Uehlinger* (2001, 35) nennt zwei Kriterien für Primärquellen: 1. relativ genaue Datierbarkeit aufgrund archäologischer Kriterien und 2. zeitliche Nähe. Dem ist zuzustimmen, außer daß nicht nur archäologische Kriterien für die genaue Datierbarkeit erlaubt sein dürfen. Entscheidend ist, *daß* die zeitliche und natürlich auch die räumliche Nähe festgestellt (!) wird, auf welchem Wege auch immer. Mit dem Kriterium der zeitlichen Nähe ist automatisch auch das der Datierbarkeit erfüllt, denn sonst könnte diese Nähe ja nicht festgestellt werden.

3.1 Die Ausgrabungen in Bethel

Im November 1927 begann *William F. Albright* die archäologische Untersuchung Bethels mit einer Sondierungsgrabung. 1934 folgte eine lange Kampagne, die von *Albright* und *James L. Kelso* geleitet wurde. Man öffnete vier große Areale von insgesamt knapp 800 qm (A-D). Danach ruhte die Arbeit vor Ort 20 Jahre. Erst 1954, 1957 und 1960 öffnete man, jetzt unter der Leitung von *Kelso*, zunächst ein weiteres großes Areal (E), dann 15 meist kleinere Bereiche, um den Verlauf bestimmter Mauern zu klären. 1968 erschien, von *Kelso* herausgegeben, der Grabungsbericht, der jedoch in mancher Hinsicht problematisch ist.

Schon die beiden Übersichtskarten auf Plate 1 und 120 (**Abb. 6**) geben mit 1:200 einen falschen Maßstab an. Auf Plate 1 widerspricht der Angabe bereits die eingezeichnete Meßlatte (1,5cm = 10m entspricht 1:666). Die Fehler lassen sich allerdings korrigieren. Nach Plate 101 und § 53 war die Nordmauer des Nordwest-Tores der Mittleren Bronzezeit II außen 14,6m lang. Sie ist auf Plate 120 in Areal L eingezeichnet, und daraus läßt sich für diesen Plan ein Maßstab von 1:1000 errechnen. Die Ost-West-Diagonale von Areal B (2,2 cm) beträgt dann 22m. Auf Plate 1 mißt diese Diagonale 3,5 cm, und daraus ergibt sich ein Maßstab von 1:666. Damit erweist sich zumindest die Meßlatte von Plate 1 als richtig.

Das Grabungsgelände lag in *Bētīn* zwischen Häusern und Gärten. Der genaue Ort insbesondere der einzelnen Areale läßt sich jedoch kaum noch ermitteln. Die Überblickskarten des Grabungsberichts (Plate 1 und 120) enthalten nämlich keinen bis heute klar erkennbaren Fixpunkt, an dem man sich bei einer Begehung oder der Übertragung auf heutige Karten und Photos orientieren könnte. Auch der Verlauf der damaligen Straßen ist nur in sehr geringem Umfang eingezeichnet, so daß er sich nicht klar auf das heutige Straßensystem übertragen läßt. Grob gesagt lag das Grabungsgelände nördlich des großen byzantinischen Beckens und östlich des zentralen Platzes des heutigen Ortes – dort, wo am Hang eine leichte Erhöhung erkennbar ist. Plate 1 zeigt außer den Arealen von 1934 durch eine unregelmäßige Doppellinie den Verlauf einiger Mauern aus aufgeschütteten Steinen, die 1934 Grundstücksgrenzen markierten. In der Beschreibung des Grabungsgeländes findet sich die Angabe: „The W(est) boundary wall was built on a terrace and separated the fields on the terrace from the lower ones in the valley.“ (§ 15). Auf dem m.W. besten publizierten Photo von Bethel, das sich in Fitzners Satelliten-Atlas findet[3] und die Grundlage von **Abb. 1** bildet, ist die einzige Westmauer mit Terrasse am westlichen (= linken) Ortsrand zu sehen. Da sich in der Zeit zwischen *Kelsos* Bericht und der

---

[3] *Fitzner*, 1999, 109. Das Photo ist allerdings älteren Datums, denn der Ort war 1999 schon erheblich größer.

A 1934 area I, plate 1.
B 1934 area II, plate 1.
C 1934 area III, plate 1.
D 1934 area IV, plate 1.
E 1954 area of old 1934 campsite, plates 85 & 86.
  1954 mosque area, south of Beitîn, does not appear on this chart, plate 87.
F 1957 north wall of Bethel with house walls north and south of it, plates 91, 92, 93.
G 1957 Abu Tabor area with west wall of Bethel, plate 94.
H 1957 *Maḍáfeh* area, plate 94.
I 1957 test pit locating east wall of Bethel.
J 1957 south gate of Roman town does not appear on this plan, plate 95.
K 1957 Bethel's Byzantine gateway, plate 95.
L 1960 Bethel's northwest gate area, plate 101.
M 1960 west wall of Bethel where it joins north-west gate, plate 102.
N 1960 west wall and farmer's house, plate 102.
O 1960 Room A in east garden, plate 103.
P 1960 pit 5 in east garden, plate 103.
  1960 south wall of Bethel does not appear on this plan, plate 103.
Q 1960 main street of Byzantine Bethel.
  Areas not specified were test pits which yielded no valuable data.

Abb. 6 Plan der Grabungsareale in *Bētīn*

Aufnahme des Photos an der Terrassierung nicht viel geändert haben dürfte, wird diese Mauer von *Kelso* gemeint sein. Ein Vergleich mit Plate 120 zeigt, daß die Westmauer der Stadt der Mittleren Bronzezeit ungefähr auf dieser Mauerlinie zu suchen ist. Die Nordgrenze des Grabungsfeldes und der antiken Stadt dürfte auf dem Photo etwas jenseits des nördlichen Ortsrands vor einem abseits gelegenen einzelnen Haus auf der Linie einer Ost-West-Straße gelegen haben, die auf Plate 120 kaum lesbar als „Newly Asphalted Road" eingezeichnet ist.[4] Die Ost-Mauer der ca. 75m breiten Stadt soll sich unter der Fortsetzung dieser Straße befinden, die nach Süden biegt und auf dem Photo zumindest im nördlichen Bereich zwischen Bäumen zu erkennen ist. Die Lage der Südmauer, die außerhalb des Kartenbereichs liegt,[5] läßt sich mit Hilfe von Plate 112b, wo man das byzantinische Becken im Hintergrund sieht, erahnen.[6] Sie dürfte in dem auf dem Photo unbebauten, unebenen Gelände nördlich der Häuser der *Dēr Dibwān*-Straße gefunden worden sein.[7]

Doch die Ungenauigkeit der Darstellung des Ausgrabungsberichts geht weiter. Kelso verzichtet nämlich nicht nur auf klare Angaben zur Lage der Areale, sondern auch auf eine klare Stratigraphie. Methodisch krankt der Bericht vor allem daran, daß die Ausgräber den Befund unkritisch durch die Brille der biblischen Darstellung lesen. Bereits die Zielsetzung der Grabung orientiert sich an der Bibel. Man will „external evidence" für die biblische Darstellung gewinnen und insbesondere den Tempel der Königszeit finden.[8] Das zusammenfassende Kapitel X des Ausgrabungsberichts entwirft von der vorstaatlichen Zeit folgendes Bild:[9] Im Rahmen der israelitischen Invasion habe Josua in den Jahren 1240-1235 v. Chr. nach Jericho und Ai auch Bethel erobert. Der Ort sei dann zunächst Benjamin zugewiesen worden (Jos 18,22). Zerstörungsspuren sollen von zwei weiteren Eroberungen zeugen. Da die Bundeslade nach Ri 20,26f in Bethel gestanden habe,[10] der Ort für Israeliten

---

[4] Vgl. *Kelso*, 1968, § 42f; 47.

[5] Vgl. *Kelso*, 1968, § 37.

[6] Das neuzeitliche Haus, das man auf Pl. 112b von hinten sieht, ist auf **Abb. 1** von vorne zu erkennen. Es steht an der Ecke, an der von der quer durch das Bild verlaufenden *Dēr Dibwan*-Straße ein Weg zum Ortszentrum abzweigt.

[7] Vgl. *Kelso*, 1968, § 70.

[8] *Kelso*, 1968, § 12; 33. Schon 1934 vermerkt *Albright* (1934, 3) enttäuscht: „No trace of the sanctuary built by Jeroboam I and still used in the following two centuries was found." Um den Tempel zu finden, grub man von der Kontinuität des Ortes ausgehend im Bereich der Moschee, die auf den Ruinen einer Kirche errichtet worden war (*Kelso*, 1968, § 24; 165; Pl. 90).

[9] *Kelso*, 1968, 45-53 bes. § 192-198; vgl. *ders.*, 1993, 194.

[10] Vgl. *Schunck*, 1963, 46f.

deswegen sakrosankt gewesen sei, wird die erste Eroberung Kanaanäern zugeschrieben, die Bethel kurzfristig wieder für sich gewonnen hätten. In dem Zusammenhang sei die Lade nach Silo gebracht worden. Der Grabungsbefund soll dann zeigen, daß die Stadt schon bald von Israel zurückerobert worden sei, und zwar von Ephraim (Ri 1,22-26). Angesichts dieser biblischen Prägung der ganzen Grabung einschließlich ihres Berichts fällt es schwer, zwischen Befund und Deutung zu unterscheiden, um den Befund aus sich heraus neu zu interpretieren.[11]

3.2 Der Ort der Bronzezeit und seine vermeintlichen Tempel

Kelsos Grabungsbericht entwirft von Bethel für die Bronzezeit ein Bild, das dem anderer Städte Palästinas vergleichbar ist.[12] Schon vorher, im Chalkolithikum, hat es um 3500 v. Chr. ein offenes Heiligtum und um 3200 v. Chr. eine erste Siedlungsphase gegeben.[13] Nach einer Siedlungslücke, die auffälligerweise genau in die Zeit fällt, in der das benachbarte Ai zu einer mächtigen Stadt aufblühte (Frühe Bronzezeit I-IIIB; 3100-2400 v. Chr.), gab es in Bethel in der Frühen Bronzezeit IV (2400-2200 v. Chr.) erneut eine Siedlung.

Mit der Mittleren Bronzezeit I (19. Jh.) beginnt die kontinuierliche Besiedlung des Ortes. Jedoch dürfte es sich nicht um eine befestigte Stadt (so allerdings *Kelso*) gehandelt haben, sondern um ein Dorf.[14] Gefunden hat man aus dieser Zeit nämlich außer Keramik[15] nur Reste zweier Hausmauern[16] und ein Gebäude, das die Ausgräber als Tempel deuten (s.u.). Eine Stadtmauer wird von ihnen postuliert, Funde liegen jedoch nicht vor.[17] Die somit nur dünn belegte Siedlung wurde vermutlich von einem Erdbeben zerstört, in der Mittleren Bronzezeit IIA (18. Jh.) jedoch wiederaufgebaut. In der Mittleren Bronzezeit IIB entwickelt sich um 1650 v. Chr. eine befestigte, ungefähr rechteckige Stadt, die vermutlich – darauf deutet die Lage an der Kreuzung wichtiger Straßen –

---

[11] Zur Kritik an Kelso vgl. *Dever*, 1971, 462-471; *ders.*, 1997, 300f; *Finkelstein*, 1988, 72f; *Zwingenberger*, 2001, 154-158.239f.532-534.

[12] *Kelso*, 1968, 20-31.45-53 und die chronologische Übersicht S. XIV.

[13] *Dever* (1971, 463) verweist darauf, daß diese Schicht nach einer persönlichen Mitteilung *Callaways* dem entspricht, was die Ausgräber von *et-Tell* / Ai als Frühe Bronzezeit I bezeichnen.

[14] Vgl. *Dever*, 1971, 466.

[15] *Kelso*, 1968, Pl. 48; 113.

[16] *Kelso*, 1968, § 94 Pl. 2a.

[17] *Kelso*, 1968, § 40; 179.

ein Handelszentrum darstellte. Die Stadt war von einer massiven, 3,5m dicken Mauer umgeben, von der man im Norden, Westen und Süden Abschnitte sowie mehrere Toranlagen gefunden hat. Ob auf ihr im Abstand von ca. 30m Türme standen, wie *Dever* annimmt,[18] bleibt unsicher. Um 1550 soll die Stadt von den Ägyptern zerstört worden sein.

In der Späten Bronzezeit I standen in Bethel nur verlassene Ruinen. Der Wiederaufbau begann erst in der Späten Bronzezeit II. Im 14. Jh. erlebte die Stadt einen großen Aufschwung, der zu beachtlichem Reichtum führte. Davon zeugen importierte Keramik und vor allem großzügig angelegte Häuser mit sorgfältig gearbeiteten Fußböden. In Areal A stand ein Haus mit einem zentralen Hof, um den sich eine oder zwei Reihen von Räumen zogen.[19] In Areal B fand man ein sorgfältig gearbeitetes Abflußsystem.[20] Der Olivenölproduktion diente ein großer Steinmörser, ein gepflasterter Bottich sowie eine Steinbank. Diese Blütezeit Bethels in einer ersten Phase der Späte Bronzezeit II wurde von einem Feuer beendet. Es folgte im 13. Jh. eine zweite, etwas bescheidenere Phase, in der z.B. bemalte und importierte Keramik abnahm. Am Ende der Späten Bronzezeit fällt diese Siedlung einer gewaltigen Zerstörung anheim, die *Kelso* den mächtigen Truppen Josuas meint zuschreiben zu können.[21]

Ein besonderer Blick soll den Tempeln gelten. Da alle Mühen, den Tempel der Königszeit zu finden, vergeblich blieben, waren die Ausgräber hoch erfreut, wenigstens auf ältere Heiligtümer der Bronzezeit gestoßen zu sein, jedenfalls auf Bauten, die sie dafür hielten:

a) An der NW-Ecke der Stadtmauer von Bethel stand in der Mittleren Bronzezeit II B (17. Jh.) ein kleines Stadttor mit mindestens 1,5m dicken Mauern (Areal L; **Abb. 7**). Drei Stufen führen zu dem schmalen Eingang. Der Weg beschreibt durch zwei parallele, längliche Kammern ein nach Osten geöffnetes U.[22] Ist diese Rekonstruktion der Ausgräber richtig – die Südmauer wurde allerdings nicht gefunden –, handelt es sich um eine sonst nicht belegte Form von Toranlage bzw. um einen außen vorgelagerten Turm mit Durchgang. Genau unter dem Tor, und zwar unter der nördlichen Kammer, fand sich ein Gebäude aus der Mittleren Bronzezeit I (19. Jh.), dessen Eingang genau unter dem äußeren

---

[18] *Dever*, 1971, 467.

[19] *Kelso*, 1968, § Pl. 3a; 22a.

[20] *Kelso*, 1968, § Pl. 19.

[21] Daß Bethel – wie auch andere Städte – in der Späten Bronzezeit von Hethitern besiedelt wurde, läßt sich gegen *Weinfeld* (1993, 455-472) nicht zeigen.

[22] *Kelso*, 1968, § 52-60; Pl. 101; 104b; 105f; 120.

Abb. 7 Areal L: NW–Tor der MB II

Abb. 8 Areal P mit Funden

Eingang des Tores lag.[23] Dieses ältere Gebäude ist direkt auf den natürlichen Fels gebaut. Auf dem Fels entdeckte man an dieser Stelle dunkle Flecken, die mit Hilfe eines vom FBI zur Verfügung gestellten – allerdings umstrittenen[24] – Tests als Blutflecken identifiziert wurden. Feuerreste sowie eine Fülle von Tierknochen, Scherben von Kochtöpfen und Flintsteinen, die zum Zerlegen der Tiere gedient haben sollen, führten zu der These, daß man hier eine Kulthöhe gefunden habe, und zwar eine Kulthöhe des Gottes El aus dem Chalkolithikum (4. Jahrtausend).[25] Die Datierung beruht dabei auf einem Krug, in dem Knochen lagen.

Ganz abgesehen davon, daß wir grundsätzlich nicht wissen, welche Gottheiten im Chalkolithikum verehrt wurden, ist schon die Deutung des Funds als Kulthöhe sehr zweifelhaft, da auch große Blutflecken – selbst wenn es solche gewesen sein sollten – noch kein Beweis für den kultischen Charakter eines Ortes sein können, genauso wenig die anderen genannten Indizien.[26] Die These von der chalkolithischen Kulthöhe ist jedoch die Voraussetzung für die Deutung des auf ihr stehenden Gebäudes aus der Mittleren Bronzezeit I als eines mit dem Eingang nach Osten weisenden Tempels.[27] Angesichts des Fehlens kultischer Einrichtungen oder Gegenstände ist die Kontinuität des heiligen Ortes für die Ausgräber nämlich das entscheidende Argument dafür, daß es sich bei diesem Gebäude um einen Tempel handelt. Dabei ignorieren sie allerdings ihre eigene Darstellung, nach der der Ort nach dem Chalkolithikum eine ganze Weile verlassen gewesen sein soll, und zwar fast während der ganzen frühen Bronzezeit. Wenn es aber zwei Besiedlungslükken gegeben hat, die zusammen rund 1000 Jahre ausmachen, läßt sich das bronzezeitliche Gebäude, selbst wenn es sich bei dem Platz darunter tatsächlich um eine Kulthöhe gehandelt haben sollte, nicht als Tempel ausweisen, denn mit der Kontinuität des Ortes läßt sich dann nicht mehr argumentieren. *Dever* deutete den Bau 1971 als eine kleine Toranlage und datierte ihn in die Mittlere Bronzezeit II, betrachtete ihn damit als einen Vorgängerbau des oben genannten Tores mit U-förmigem Durchgang, 1997 hält er die Mauern dagegen für Fundamente dieses Tores.[28]

b) Unmittelbar nördlich des besagten Nordwest-Tores der Mittleren Bronzezeit II B fand man einen freien Platz („*ḥāram* area"), der nicht

---

[23] *Kelso*, 1968, § 93-98.

[24] Zur Problematik des Testverfahrens s. *Newlands*, 1972, 155.

[25] *Kelso*, 1968, § 83-90; 176.

[26] Vgl. *Zwickel*, 1994, 19f.

[27] Zur Ausrichtung von Tempeln vgl. *Koenen*, 2003, passim.

[28] *Dever*, 1971, 456; *ders.*, 1997, 300.

genau abgrenzbar, aber mindestens 28 x 5m groß war. Hier sollen sich – so die Ausgräber –, nachdem der Tempel der Mittleren Bronzezeit I aufgegeben worden war, die Kultteilnehmer der Mittleren Bronzezeit II B versammelt haben.[29] Der Platz wird also als Tempelplatz gedeutet. Das einzige Argument für diese Deutung ist wieder Kontinuität des Ortes. Das Argument ist hier jedoch, selbst wenn man von einer chalkolithischen Kulthöhe und einem über ihr errichteten Tempel der Mittleren Bronzezeit I ausgeht, denkbar schwach, denn man muß fragen: Wie konnte man eine profane Toranlage genau auf die Mauern eines älteren Tempels aufsetzen, wenn man die Kontinuität des Ortes so stark achtete, wie dies die Ausgräber bei ihrer Deutung voraussetzen? Die Deutung des Platzes als Tempelplatz ist also äußerst fraglich. Eher handelt es sich um einen Torplatz.[30]

c) Ca. 25m südlich des NW-Tores stieß man im Innern der Stadt bei einer kleinen Probegrabung auf die Ecke eines Gebäudes, das ebenfalls aus der Mittleren Bronzezeit II B stammen und bis weit in die Eisenzeit II in Benutzung gewesen sein soll (Areal P; **Abb. 8**).[31] Das Gemäuer stand noch 4,80m hoch, wobei 1,12m auf das Fundament entfallen. Dieses Gebäude zeichnet sich durch eine besonders sorgfältige Bauweise aus. Im Innern fand man einen Krughenkel mit Schlangenmotiv, außen neben der Mauer die Keramikreste eines Kultständers und zweier Vorratsgefäße mit Schlangenornamenten sowie eines Beins aus Ton, das von einer Stierstatuette stammen soll, außerdem viele Knochen, vor allem von Rindern. Aufgrund dieser Funde deutete man das Gebäude als Tempel. Doch auch hier scheint die Interpretation fraglich. Über die Funktion eines Gebäudes, von dem man nur eine Ecke ausgegraben hat, wird man nicht viel sagen können, und die Funde außerhalb des Gebäudes müssen mit diesem keineswegs in Zusammenhang stehen, ganz abgesehen davon, daß sie sich nicht als Gegenstände eines Tempelkultes ausweisen lassen.

Drei Funde der Bronzezeit mit religiösen Darstellungen sind noch zu nennen: der 1934 gefundene, knöcherne Griff eines spätbronzezeitlichen Sistrums endet in einem Hathorkopf (**Abb. 9**).[32] Ein Siegel aus der Mittleren oder Späten Bronzezeit zeigt den falkenköpfigen Horus mit zwei Uräen (**Abb. 10**).[33] Eine grob gearbeitete Tonstatuette wird von den

---

[29] *Kelso*, 1968, § 111; Pl. 101; 104b; 107a.

[30] Vgl. *Dever*, 1971, 468.

[31] *Kelso*, 1968, § 113; Pl. 103b; 109a.

[32] *Albright*, 1934, 8f und Fig. 7; *Kelso*, 1968, § 344 Pl. 42.

[33] *Kelso*, 1968, § 347 Pl. 44,1.

Ausgräbern als Baalfigurine gedeutet, und zwar als billige Version des in Metall häufig anzutreffenden Gottes, der seine Waffe schwingt (**Abb. 11**).[34] Angesichts des fragmentarischen Charakters der Statuette – der rechte Arm und der Kopf fehlen – scheint es mir jedoch fraglich, ob wir es wirklich mit einem „smiting god" zu tun haben.

Eine kritische Sichtung der Funde führt somit zu dem Ergebnis: Bei keiner der Anlagen aus Chalkolithikum und Bronzezeit, die von den Ausgräbern kultisch gedeutet werden, läßt sich diese Deutung wirklich begründen, ja sie hat sich als äußerst fraglich erwiesen. Nach dem derzeitigen Stand der Ausgrabungen von Bethel – ein Stand, an dem sich aufgrund der politischen Verhältnisse in absehbarer Zeit nichts ändern wird – können wir über einen Tempel in Bethel nichts sagen. Es hat hier zwar sicher Tempel gegeben, aber wir wissen über sie nichts. Auch die Kleinfunde tragen für die Religionsgeschichte Bethels nicht viel aus. Sie zeigen, daß der bronzezeitliche Ort religionsgeschichtlich von Ägypten geprägt war. Das aber kann nicht überraschen, da eine derartige Prägung für Palästina in dieser Zeit typisch ist.[35]

3.3 Das Dorf der Eisenzeit I

Das Charakteristikum der Eisenzeit I ist die Dorfkultur, die die Stadtkultur der Bronzezeit ablöst. Auch in Bethel findet sich jetzt eines der für die Zeit typischen kleinen Dörfer mit ärmlichen Häusern und einfacher Keramik.[36] Nach der gründlichen und kritischen Aufarbeitung des früheisenzeitlichen Grabungsbefunds durch *Uta Zwingenberger*[37] können wir uns kurz fassen. Eine Besonderheit Bethels besteht darin, daß man in Ruinen der Späten Bronzezeit wohnte und einige alte Hausmauern sowie Steinmaterial übernommen hat. Die Stadtmauer der Mittleren und Späten Bronzezeit spielte jedoch, auch wenn sie für das Ortsbild weiter prägend gewesen sein mag, keine Rolle mehr. Dafür spricht, daß sie zumindest an einer Stelle von einem Haus überbaut worden ist.[38] Im nördlichen Teil des Ortes standen relativ nah beieinander vier Wohn-

---

[34] *Kelso*, 1968, § 338 Pl. 45,14.

[35] Vgl. *Barstad*, 1984, 51f.

[36] *Kelsos* (1968, XIV; 32-35) Einteilung der Eisenzeit I in fünf, zum Teil durch Brandschichten voneinander getrennte Phasen, die bis ins späte 10. Jh. reichen, läßt sich nicht halten; vgl. *Finkelstein*, 1988, 73; *Zwingenberger*, 2001, 155.239f. 422-427.

[37] *Zwingenberger*, 2001, 154-158.239-247.284-286.367.422-426.474-476.532-534.

[38] *Kelso*, 1968, § 75; *Zwingenberger*, 2001, 474f.

Abb. 9

Abb. 10

Abb. 11

Abb. 12

häuser. In Areal A stieß man auf die Grundmauern eines ca. 12 x 12m großen Wohnhauses mit zwei Öfen, einer Grube, einer Töpferscheibe, Reibsteinen sowie Scherben von Vorratskrügen und Kochtöpfen (**Abb. 12a**).[39] In Areal B, ca. 12m südlich von Areal A, stand ein Haus mit drei parallelen Räumen. Eine Trennwand aus Pfeilern, die als Besonderheit im unteren Bereich durch niedrige Mauern miteinander verbunden waren, stützte das hölzerne Dach (**Abb. 12b**).[40] Der Gebäudekomplex des Areals E, 12m nordwestlich von Areal A, enthält zwei Reihen von jeweils vier relativ kleinen, ungefähr quadratischen Räumen. In drei östlichen Räumen befindet sich ein Ofen (**Abb. 12c**).[41] Zu dem Haus von Areal F, das unmittelbar nördlich von Areal A liegt, gehören mindestens zwei kleine, parallele Räume, die durch eine Pfeilerreihe getrennt sind, und ein Querraum (**Abb. 12d**).[42] In anderen Arealen hat man nur einige Mauerreste gefunden, mehrere Silos und eine Reihe von Reibsteinen.[43] Im Keramikrepertoire dominieren Vorratskrüge und Kochtöpfe.[44]

Zuverlässige schriftliche Quellen stehen uns für die Eisenzeit I im Blick auf Bethel nicht zur Verfügung. Jos 12,16 nennt Bethel in einer Liste von Orten, die Israel bei der Landnahme angeblich erobert hat. Ri 1,22-26 erzählt, wie das Haus Joseph Bethel erobert hat. Nach 1Sam 7,16 soll Samuel in vorstaatlicher Zeit als lokaler Herrscher jedes Jahr nach Bethel, Gilgal und Mizpa gezogen sein, um dort anstehende Probleme zu lösen. Man kann all diesen Texten nur entnehmen, daß Bethel zur Zeit der Entstehung der jeweiligen Texte als ein Ort galt, der in vorstaatlicher Zeit Bedeutung hatte.

3.4 Die Grenzstadt der Eisenzeit II

Die biblischen Quellen legen die Vermutung nahe, daß das Dorf der Eisenzeit I in der Eisenzeit II zu einer bedeutenden Stadt aufblühte, besonders nachdem der Ort durch die Teilung Israels zu einer Grenzstadt und vor allem zum Sitz des königlichen Staatstempels geworden sein soll. Aus der alttestamentlich belegten Funktion des Ortes – und nur

---

[39] *Kelso*, 1968, Pl. 4a; 5a; 21; 23a; *Zwingenberger*, 2001, 240-242.

[40] *Kelso*, 1968, Pl. 4b; 5b; 24a; 25a; 25b; *Zwingenberger*, 2001, 242-245.

[41] *Kelso*, 1968, Pl. 86; *Zwingenberger*, 2001, 245f.

[42] *Kelso*, 1968, Pl. 92b; *Zwingenberger*, 2001, 246f.

[43] *Zwingenberger*, 2001, 284-286.

[44] *Zwingenberger*, 2001, 367.

aus ihr – kann man schließen, daß der Tempel und das mit ihm verbundene Pilgerwesen zu einem ökonomischen Aufschwung geführt haben dürfte.[45]

Der archäologische Befund liefert jedoch ein anderes Bild. Von Wohlstand kann nach den Funden keine Rede sein. Die Häuser in den Arealen A und B zeugen nicht von Reichtum, und das Haus in Areal F übernimmt sogar Mauern der ärmlichen Eisenzeit I.[46] Spuren handwerklicher Produktion, die in Verbindung mit einem Aufschwung zu erwarten wären, hat man nicht gefunden. Mauern, die in Läufer-Binder-Technik gesetzt sind, werden von *Kelso* erst in das 8. Jh. datiert.[47] Einen Turm aus dieser Zeit glauben die Ausgräber in Areal A gefunden zu haben.

Zwischen den biblischen und den archäologischen Quellen ergibt sich somit eine Diskrepanz, die verschiedene Gründe haben kann. Das archäologisch gewonnene Bild kann täuschen, da die Grabungen nur einen Teil der Stadt erfassen konnten. Vielleicht beschränkte sich der anzunehmende Wohlstand – aber das ist natürlich Spekulation – auf den nicht gefundenen Tempel und seine nähere Umgebung, während Handwerk keine Rolle spielte.[48] Möglich ist auch, daß die biblischen Quellen ein falsches Bild zeichnen. Das ist in dem Fall jedoch relativ unwahrscheinlich, da sich nicht erklären läßt, wer die Fiktion von Bethel als Sitz des Staatsheiligtums wann und mit welcher Intention entworfen haben sollte und die von Bethel als bedeutender Stadt in die verschiedenen Überlieferungen eingebracht haben könnte.

3.4.1 Der Aufstieg unter Jerobeam I.

Nach der biblischen Darstellung hat sich Nord-Israel am Ende des 10. Jh.s von Juda gelöst und als eigener Staat etabliert. Die treibende Kraft soll Jerobeam I. gewesen sein, der auch erster König wurde. In den folgenden 200 Jahren erlebte das Nordreich manche Blüte. Bethel war in dieser Zeit, vielleicht schon seit Jerobeam I., ein kultisches Zentrum, nach Am 7,13 Sitz des königlichen Staatstempels.[49] Die einzige Quelle für den Aufstieg Bethels unter Jerobeam findet sich in *1Kön 12.*

---

[45] Vgl. u. S. 45f.

[46] *Kelso*, 1968, § 147; Pl. 92b.

[47] *Kelso*, 1968, § 36f; Pl. 6; 26-28.

[48] *Kelso*, 1968, § 207.

[49] Nach 2Chr 13,19 soll der judäische König Abia (910-908 v. Chr.) die Nordgrenze Judas im Rahmen der Kriege mit Israel nach Norden verschoben und dabei auch Bethel eingenommen haben. Nach 1Kön 15,17 (vgl. v22) konnte allerdings schon sein Nachfolger Asa (908-867 v. Chr.) gegen Bascha (906-889 v. Chr.) nur einen

Das Kapitel gliedert sich in drei Abschnitte: 1) Es beginnt in *v1-20* mit einer ätiologischen Erzählung, die erklärt, warum nicht Rehabeam, sondern Jerobeam König des Nordreichs wurde (Inklusio v1.20: מלך *hiph* „zum König machen" mit „ganz Israel" als Subj.). Die Grundschicht dieser Erzählung zielt darauf, Rehabeam als einen dummen Jungen zu karikieren, der einem Rat von Kindern folgt.[50] Angesichts dieser Anti-Rehabeam-Tendenz und der mit ihr verbundenen antijudäischen Spitze dürfte sie vor 722 v. Chr. im Nordreich entstanden sein. Für die historische Rekonstruktion der Vorgänge um 926 v. Chr. wird man ihr nichts entnehmen können,[51] da sie nicht darauf zielt, über die damaligen Vorgänge zu informieren, sondern vor allem darauf, den judäischen König lächerlich zu machen.[52]

Ein Redaktor hat der Erzählung durch v19 eine neue Stoßrichtung gegeben. Sie hat jetzt eine antiisraelitische Tendenz und erklärt, unter welchen Umständen Israel vom Haus David abgefallen ist. Diese in Juda zu lokalisierende Schicht, die unter der Sünde Jerobeams anders als die deuteronomistische Tradition noch nicht eine kultische, sondern eine politische Tat versteht, dürfte auch noch vor 722 v. Chr. anzusetzen sein, da die Trennung der Königreiche für sie „bis zum heutigen Tag" andauert.

2) Der Erzählung von v1-20, in der Rehabeam nicht auf das Volk hört, folgt in *v21-24* eine Geschichte, die erzählt, wie sehr Rehabeam auf das Wort Gottes hört, und zugleich erklärt, warum er keine weiteren Anstrengungen unternommen hat, sich der Herrschaft über Israel zu bemächtigen. Diese dem judäischen König(tum) freundlich gesonnene Erzählung dürfte angesichts ihrer Übereinstimmung mit spezifisch chronistischen Gedanken – Bezeichnung der anderen Stämme als „Brüder", Verbindung von Juda und Benjamin im Widerspruch zu v20b – erst in nachexilischer Zeit entstanden sein. Angesichts der zeitlichen Distanz sowie ihrer projudäischen Tendenz ist sie wenig geeignet, uns zuverlässig über die Vorgänge im 10. Jh. zu informieren.

3) Der Erzählung vom Gott gehorchenden Rehabeam folgt mit *v25-33* in antithetischer Entsprechung eine Erzählung, die Jerobeam als eigensinnigen, nur seinem eigenen Herzen folgenden und damit Gott nicht gehorchenden König zeigt (v26; vgl. v33 Qere). Daß diese Erzählung in sich keineswegs einheitlich ist, zeigt sich schon daran, daß Jerobeam nach v32 beiden Stierbildern in Bethel Opfer darbringt, obwohl das eine Bild – folgt man v29f – bereits nach Dan überführt wurde. V30a.31-*32 dürften einer deuteronomistischen Bearbeitung zuzurechnen sein. Ebenso v33, der die folgende Erzählung vom Gottesmann auf die erste Feier des in v32 neu geschaffenen Festes datiert und so eine Überleitung zu Kap. 13 bietet. Die Grundschicht v25.26-29.30b.32aα^{1}.ß, die dem Opferkult von Jerusalem den Opferkult von Bethel gegenüberstellt (זבח v27.32), spielt in v28 auf die Erzählung von v1-20 an[53] und erweist sich dadurch als Fortschreibung dieser Erzählung. Angesichts der Übereinstimmung in der antiisraelitischen Tendenz wird man diese Schicht vielleicht dem bereits aus v19 bekannten Redaktor zuschreiben dürfen. Sie wäre dann vor 722 anzusetzen.

Grenzverlauf südlich von Bethel halten. Selbst wenn die Notiz von 2Chr 13,19 also zutreffen sollte – was allerdings unwahrscheinlich ist (vgl. S. 13 Anm. 53) –, wäre die Zugehörigkeit Bethels zu Juda nur eine kurze Episode gewesen.

50 יְלָדִים „Kinder" v8.10.14 (nicht נְעָרִים „Jünglinge"!) ist kaum als Titel zu verstehen; so allerdings *Fox* (1996, 225-232) unter Verweis auf ägyptisch *ẖrdw n kꜣp* „Kind des Haushalts (des Pharao)".

51 Gegen *Plein*, 1966, 8-15.

52 Zu Tendenz und Datierung vgl. *Mommer*, 1994, 56f.62; zur Beurteilung des historischen Wertes *Becker*, 2000, 213-227, der den Text allerdings sehr viel später ansetzt.

53 יעץ *niph* findet sich in den Königsbüchern nur in 1Kön 12,6bis.8.9.28 und 2Kön 6,8.

In jedem Fall enthält sie in der Notiz zu Dan, die keinen deuteronomistischen Standardvorwurf darstellt,[54] vordeuteronomistisches Material.[55]

Nach der Darstellung des jetzt in 1Kön 12,25-33 vorliegenden Textes hat Jerobeam kultische Maßnahmen nicht auf göttlichen Befehl, sondern nach seinen eigenen Wünschen durchgeführt (בְּלִבּוֹ v26 und v33 Qere).[56] Konkret soll er in Bethel ein Höhenheiligtum und einen Altar gebaut, nicht-levitische Priester eingesetzt und den Termin des Herbstfestes verlegt, vor allem aber in Bethel und Dan Stierbilder aufgestellt haben.[57] Diese Stierbilder sollten der Präsenz des Exodusgottes Ausdruck verleihen, um den Bewohnern des Nordreichs eine Alternative zum Jerusalemer Tempel und seinen Symbolen der Gottespräsenz zu bieten.

Bei der historischen Auswertung dieser Darstellung ist zum einen die Schichtung zu beachten. Sie erweist den Vorwurf des Altarbaus und der Einsetzung nicht-levitischer Priester als redaktionelle Überleitung zu Kap. 13 (vgl. 13,2.32-34).[58] Zum anderen ist die Funktion Jerobeams im deuteronomistischen Geschichtsbild zu berücksichtigen und damit zusammenhängend der polemische Stil von 1Kön 12,25-33. Das deuteronomistische Geschichtswerk entwirft von Jerobeam ein sehr negatives Bild. David, der erste König Judas, gilt als der gute König par excellence. „Er hat getan, was recht ist in den Augen Jahwes, und ist von allem, was er ihm geboten hat, sein ganzes Leben lang nicht abgewichen." Wegen ihm ließ Jahwe Jerusalem – jedenfalls gegenüber den Assyrern – bestehen (1Kön 15,3-5). Jerobeam, der erste König Israels, erhält wie David von Jahwe eine Herrschaftszusage, gilt aber als der schlechte König par excellence. In 1Kön 14,8 wirft Gott ihm vor: „Du bist nicht wie mein Knecht David gewesen, der meine Gebote bewahrt hat und mir nachgefolgt ist mit seinem ganzen Herzen, um nur zu tun, was recht ist in meinen Augen." Deswegen mußte Israel untergehen (1Kön 14,16; 2Kön 17,21-23). Das Bild, das hier von diesen beiden Königen entworfen wird, ist ganz von der Vorstellung bestimmt, daß

[54] Vgl. u. S. 43f.

[55] Zur Komposition des Kapitels vgl. *Knoppers*, 1994, 13-44.

[56] Zum König als Stifter eines Kultbilds vgl. *Berlejung*, 1998a, 94ff.325ff.

[57] *Knaufs* Behauptung (1998, 1376), daß der „Text von zwei Tier-Postamenten (für JHWH und seine Paredros) spricht, von denen nur eines ein Stierbild gewesen sein muß", läßt sich durch nichts belegen.

[58] Zur Schichtung vgl. *Herr*, 1994, 57-65 (vgl. u. S. 43f Anm. 64); *Knoppers*, 1994, 30-33 (Grundschicht: v26-29*.30b-32a); *Mommer*, 1994, 57-61 (Grundschicht: v28aß.bß.29[?].30b.32aα); *Eynikel*, 1996, 276-278; *Pfeiffer*, 1999, 26-31 (Grundschicht: v25.28*.29.33b).

das Ergehen eines Königreichs im Verhalten seines ersten Königs begründet ist. Aus dem Untergang des Nordreichs schließt man, daß Jerobeam schwere Schuld auf sich geladen haben muß. Die „Sünde Jerobeams" wird zu einem festen Begriff.[59] Gemeint ist die politische und mehr noch die kultische Lösung von Jerusalem, also der Aufbau eines eigenen Staates und vor allem eines eigenen Kultes.

Dieses Konzept macht verständlich, warum speziell die Darstellung der kultischen Ablösung von Jerusalem in 1Kön 12,25-33 nicht als neutraler Bericht zu verstehen ist, sondern als Propaganda, die ganz von der Polemik gegen Jerobeam bestimmt ist.[60] Der Verfasser des Textes wirft dem König Israels aus judäischer Perspektive vor, das Volk davon abgehalten zu haben, zu seinem wahren Herrn, dem König von Juda, zurückgekehrt zu sein (v27). Das Bild, das uns hier von Jerobeam gezeichnet wird, ist im Grunde eine Karikatur. Wir hören in v26f das Selbstgespräch eines in sich selbst versunkenen Herrschers, der fürchtet, daß ihm die Leute weglaufen, ja der sogar einsieht, daß sie dies völlig zu recht tun würden. Jerobeam scheint nicht einmal selbst an die Legitimität seiner Herrschaft zu glauben.

Angesichts der polemischen Tendenz und des karikierenden Charakters unserer einzigen Quelle gilt es, auch nach der Feststellung einer vordeuteronomistischen Grundschicht kritisch zu fragen: Was hat Jerobeam tatsächlich getan?

1) War wirklich er es, der in Bethel ein Stierbild aufgestellt hat? Wohl kaum![61] Jerobeam war ein Emporkömmling, der gerade nach dem Zerfall des davidisch-salomonischen Herrschaftsgebietes auf die Festigung seines neuen Machtbereichs bedacht sein mußte. In dieser Situation wäre eine religionspolitische Maßnahme, die als Neuerung zur Destabilisierung der sich gerade erst konstituierenden Herrschaft beitragen konnte, genau das Falsche, ja viel zu gefährlich gewesen. Wenn der

---

[59] Vgl. *Debus*, 1967, 93-95; *Mullen*, 1987, 213.231; *Ash*, 1998, 16-24.

[60] Vgl. *Berlejung*, 1998a, 326ff.337.

[61] Vgl. *Beyerlin*, 1961, 147; *M. Noth*, Könige, BK 1968, 284; *Motzki*, 1975, 472-477. 482.485; *Hahn*, ²1987, 344-347; *E. Würthwein*, 1.Könige 1-16, ATD 1985, 163f; *Wyatt*, 1992, 73.91; *M. Weippert*, 1993, 97f; *Ahlström*, 1993, 551-553; *Toews*, 1993, 43.69.70-86; *Mommer*, 1994, 58; *Knoppers*, 1994, 35f; *ders.*, 1995, 96; *Berlejung*, 1998a, 330.
Zum Stierbild als Neuerung vgl. dagegen *Seebaß*, 1968, 171.174; *Albertz*, 1992, 221. *Seebaß* hält die Aufstellung der Stierbilder unter den Maßnahmen Jerobeams allerdings für nebensächlich. Im Zentrum habe der Bau eines Tempels und die Einrichtung eines Königsfestes gestanden, das dem in Juda entsprach. Nach *Dohmen* (²1987, 152f) bestand die Neuerung vielleicht darin, daß Jerobeam die alten Stierbilder mit der Jahwe-Tradition verband.

Verfasser unseres Textes Jerobeam die Herstellung neuer Kultgegenstände zuschreibt, so entspricht das seiner polemischen Tendenz. Er will den König des Nordreichs als einen Abtrünnigen darstellen, der auch im Bereich des Kultes die althergebrachten Traditionen verlassen und Neuerungen eingeführt hat.[62]

2) Vermutlich hat Jerobeam die Tempel von Bethel und Dan mit ihren traditionellen Kultbildern zu königlichen Heiligtümern erhoben, in denen Jahwe als Reichsgott verehrt wurde.[63] Dafür sprechen folgende Beobachtungen:

a) Aus Amos 7,13 wissen wir, daß der Tempel von Bethel im 8. Jh. den Status eines königlichen Staatstempels hatte (בֵּית מַמְלָכָה „Haus des Königtums"; מִקְדַּשׁ־מֶלֶךְ „Heiligtum des Königs"). Natürlich läßt es sich nicht beweisen, daß er diesen Status schon im 10. Jh. erhalten hat, aber dafür spricht immerhin die Überlegung, daß Jerobeam nach der Ablösung von Jerusalem in Entsprechung zum dortigen Tempel ein eigenes Staatsheiligtum benötigte. Die Einrichtung eines solchen Staatsheiligtums ließe sich gut als Maßnahme zur Festigung der Eigenständigkeit des neuen Staates verstehen, ja sie war im Grunde zwingend erforderlich, da das Gedeihen des Landes – die Gesundheit seiner Menschen und die Fruchtbarkeit seiner Äcker – letztlich nicht ohne einen funktionierenden Staatskult denkbar gewesen sein dürfte.

b) 1Kön 12,25-33 vermerkt in einer kurzen Notiz, daß sich die Tat Jerobeams nicht auf Bethel beschränkte, sondern auch auf Dan erstreckte (v29f). Da die Einbeziehung Dans keine eigene polemische Spitze enthält und auch alles andere als einen Standardvorwurf späterer Redaktoren darstellt, wird man die Notiz für historisch zuverlässig halten dürfen.[64] Gerade ihre Kürze macht sie nicht unglaubwürdig, sondern unver-

---

[62] Nach *Dus* (1965, 268ff) hat es während der Richterzeit unter den Aaroniden in Bethel eine Phase mit einem Jahwe-Stierheiligtum als zentralem Bundesheiligtum gegeben. Ex 32 zeuge davon, daß die von Mose angeführten Leviten dieses Stierheiligtum in einem Putsch beseitigt und die Lade an seine Stelle gesetzt hätten. Jerobeam habe später die alte Stiertradition wiederaufleben lassen.

[63] Vgl. *Wallis*, 1976, 490f; *Haran*, 1985, 28-30; *M. Weippert*, 1993, 96-99; *Niemann*, 1993, 206-212; *Toews*, 1993, 73-80; *Nurmela*, 1998, 43. Mit בֵּית מַמְלָכָה „Haus des Königtums" dürfte ein Sonderstatus gemeint sein, der gegen *Ahlström* (1982, 58ff) nicht einer Fülle von lokalen Heiligtümern zukam (vgl. *Niemann*, 1993, 227-235).

[64] Jerobeams Aktivität in Dan, die nur 1Kön 12,29f und 2Kön 10,29 belegen, ist wiederholt bestritten worden (vgl. *Hahn*, 1987, 344-347). Nach *Motzki* (1975, 474-476; vgl. *Dohmen*, 1982, 17-22; *ders.*, ²1987, 145f) handelt es sich bei der Aufstellung des Stierbilds von Dan um eine Fiktion, die darauf zielt, Jerobeam Vielgötterei vorzuwerfen. *Herr* (1994, 59.61.64) schreibt die Dan-Notiz in v29f einem Redaktor zu, für den nicht mehr die Einrichtung eines mit dem Jerusalemer Tempel konkur-

dächtig. Von daher kann man vermuten, daß Jerobeam nicht nur den Tempel von Bethel, sondern auch den von Dan zum königlichen Heiligtum erklärt hat.[65]

Worauf zielt die Aufwertung von Bethel und Dan, und welche Konsequenzen hatte sie für die Städte, insbesondere in Bethel? Wie muß man sich die Verhältnisse in Bethel vorstellen? Mehrere Aspekte sind zu nennen:

a) Angesichts seiner strategischen Bedeutung wird man sich Bethel weniger als einen Wohnort mit bäuerlichen Familien vorstellen dürfen, sondern vor allem als einen Festungsort, in dem eine militärische Truppe zur Sicherung der Grenze stationiert war. Die Aufwertung von Bethel und Dan dürfte darin begründet sein, daß diese Orte die Grenzen des sich neu etablierenden Flächenstaates, des Landes von Dan bis Bethel, markieren.[66] An den Grenzen wollte Jerobeam nach außen wie nach

---

rierenden Kultes Stein des Anstoßes war, sondern die Aufstellung *zweier* Kultbilder und ein mit ihr implizierter „Polyjahwismus". Die Einführung von Dan zeuge zudem von einem gewissen Desinteresse an Bethel, was möglicherweise damit zu erklären sei, daß das Heiligtum von Bethel bereits zerstört war. Unerklärt bleibt jeweils, warum der Erzähler ausgerechnet Dan und nicht – was doch wohl näher lag – einen der traditionellen Kultorte wie Sichem, Gilgal oder Silo als fiktiven Aufstellungsort wählte. So dürfte es sich zwar bei der *Aufstellung* von Stierbildern um eine Fiktion handeln, nicht jedoch bei der Lokalisierung einer Maßnahme Jerobeams in Dan. Worin die Maßnahme bestand, wird unsicher bleiben. Nur die in 1Kön 12,29f hergestellte Parallelisierung zwischen Bethel und Dan sowie Überlegungen, welche Maßnahmen in diesen Grenzorten im Blick auf das aktuelle Problem der Herrschaftsfestigung sinnvoll erscheinen, legen die Vermutung nahe, daß Jerobeam auch das Heiligtum von Dan zu einem königlichen Tempel aufgewertet hat.

Diese Vermutung kann sich auch auf die Funde von *Tell el-Qāḍī* (Dan) berufen, da die große Quadersteinanlage von Stratum IV im Areal T, die vom Ausgräber in die Zeit Jerobeams I. datiert wird (*Biran*, 1994, 165-183, dessen Ausführungen allerdings daran kranken, daß sie den archäologischen Befund immer schon durch eine biblische Brille lesen). Selbst bei einer späteren Ansetzung belegt sie die Bedeutung des Ortes in der Frühzeit des Königtums Israel, und zwar unabhängig von ihrer Funktion als kultischem oder profanem Bau (zur Funktion vgl. *Zwickel*, 1994, 254f). Vgl. *Niemann*, 1993, 208-212; *Toews*, 1993, 70-73; *Pfeiffer*, 1999, 35-37.

[65] Aus Hos 8,4-6 hat man geschlossen, daß es in Samaria ein weiteres Stierbild gegeben hat (z.B. *Zevit*, 2001, 571). Dies ist jedoch unwahrscheinlich. Die Deuteronomisten hätten es sich nämlich kaum nehmen lassen, auch gegen dieses Bild zu polemisieren. Gemeint ist also auch in Hos 8,4ff das Stierbild von Bethel (vgl. *Motzki*, 1975, 470-472; *Utzschneider*, 1980, 102). Wenn es als Stier Samarias bezeichnet wird, ist mit Samaria vermutlich nicht die Landschaft gemeint – als Gebietsbezeichnung ist der Name nämlich erst in assyrischer Zeit belegt (vgl. *Timm*, 1982, 149-151) –, sondern die Hauptstadt, um von dem Stierbild als einem Teil des Staatskultes zu sprechen. Vgl. *Pfeiffer*, 1999, 142-152.

[66] Zur Lage von Tempeln in Grenzgebieten vgl. *Galling*, 1944, 27; *Aharoni*, 1968, 28-30; *Schunck*, 1971, 136.

innen Kraft und Stärke demonstrieren. Daß der Staatskult – anders als in Jerusalem – nicht in der Hauptstadt, sondern in Grenzorten eingerichtet wurde, führte sicher zu einer auffälligen Dezentralisierung, jedoch spricht nichts dafür, daß diese Dezentralisierung ein ideologisch begründetes Ziel der Maßnahme Jerobeams war.[67] Die Wahl des Grenzortes Bethel dürfte speziell der Abgrenzung vom nicht weit entfernten Jerusalem gedient haben. Die Tempel von Bethel und Jerusalem waren durch die Aufwertung Bethels zu konkurrierenden Staatstempeln zweier Staatsgebiete geworden, in denen auffälligerweise derselbe Gott als Staatsgott verehrt wurde.

b) Mit der Aufwertung Bethels zu einem kultischen Zentrum ist vielleicht der Bau oder, falls aus der Eisenzeit I ein Jahwe-Tempel vorhanden war, der Ausbau des Betheler Tempels verbunden. Sollte mit dem deuteronomistischen Ausdruck בֵּית בָּמוֹת „Haus der Kulthöhen" in 1Kön 12,31 spöttisch der Tempel gemeint sein, würde die Baumaßnahme Jerobeam sogar ausdrücklich zugeschrieben. Auf jeden Fall dürfte die Aufwertung Bethels zu einer Zunahme an Wallfahrern geführt haben, und diese wird einen gewissen wirtschaftlichen Aufschwung und Prosperität zur Folge gehabt haben. Auch wenn wir nicht wissen, seit wann es den Zehnten gab, den Amos 4,4 und Gen 28,22 in auffallender Übereinstimmung mit Bethel verbinden, dürfen wir annehmen, daß die Wallfahrer alle möglichen Güter nach Bethel brachten (vgl. Amos 4,4). Ob die Einnahmen, die dem Tempelbetrieb dadurch zukamen, ganz bei ihm verblieben und z.B. dem Unterhalt der Priester dienten oder zum Teil in die Residenz des Königs abgeführt wurden,[68] können wir nicht sagen. Daß sich der anzunehmende Wohlstand archäologisch nicht fassen läßt, mag daran liegen, daß die Ausgrabungen nur ein relativ kleines Gebiet erfassen konnten.

Ein Beleg für die Prosperität Bethels wären Handelsbeziehungen nach Südarabien, wenn sich diese tatsächlich nachweisen ließen.[69] Die Ausgräber sehen sie in einem 1957 nur wenig unter der Erdoberfläche gefundenen und ins 9. Jh. datierten Tonsiegel belegt, das die altsüdarabische Inschrift „Ḥamiyan, der Delegierte" trägt und bei der Verschließung von Weihrauch verwendet worden sein soll. Nachdem sie den Tempel vergebens gesucht hatten, glaubten sie in diesem Siegel zumindest eine indirekte Spur von ihm gefunden zu haben, da Weihrauch vor allem für den Tempelkult gekauft worden sei.[70]

Abgesehen davon, daß die Angaben zur Funktion des Siegels wohl einzig darauf beruhen, daß man sich bei einem Siegel aus Südarabien keine andere Verwendung als im

---

[67] Vgl. *Toews*, 1993, 73-80.

[68] Vgl. *Rüterswörden*, 1985, 129ff.

[69] Zu drei in Jerusalem gefundenen altsüdarabischen Inschriften des 7. Jh.s vgl. *Shilo*, 1987, 9-18.

[70] *Beek – Jamme*, 1958, 9-16; *Kelso*, 1968 § 203; 367 und Pl. 118.

Weihrauchhandel vorstellen kann, ist das Kuriose, daß sich in der Sammlung Eduard Glasers in Tübingen der Abdruck eines Siegels fand, das schon im 19. Jh. in Südarabien gefunden worden war und einschließlich des markanten Abbruchs derselben Ecke mit dem Betheler Siegel exakt übereinstimmt.[71] Diese Übereinstimmung hat zu der Überlegung geführt, daß das zunächst in Südarabien gefundene Siegel unter merkwürdigen, aber durchaus erwägenswerten Umständen später in Bethel wieder vergraben worden war, um dann 1957 erneut ans Licht zu treten.[72] Falls es sich bei den beiden Funden tatsächlich – und der exakt gleiche Abbruch läßt im Grunde keinen anderen Schluß zu – um ein und dasselbe Siegel handelt, lassen sich aus ihm keine Schlüsse für Bethel, seine Handelsbeziehungen und das Kultwesen ableiten.

c) Zum Staatskult gehört eine Priesterschaft. Die Erzählung von Amos 7,10ff setzt – das gilt unabhängig von der Historizität des eigentlichen Ereignisses – voraus, daß diese Priesterschaft alle Vorgänge im Tempelbereich überwachte und dabei, dem König ergeben, dessen Interessen vertrat. Die lokale, priesterliche Elite, von der wir zwar nicht sagen, sondern nur vermuten können, daß ihre Kompetenz über die kultischen Belange hinaus auch lokalpolitische Bereiche betraf, stand dem König gegenüber also in einem Loyalitätsverhältnis.[73] Außer den Priestern konnte im Staatskult auch der König priesterliche Funktionen wahrnehmen, wie dies die Erzählungen von 1Kön 12,25-33 und 13,1-10 voraussetzen.

Welche Bedeutung Propheten in Bethel hatten, läßt sich kaum sagen. Daß am Staatstempel Kultpropheten etabliert waren, läßt sich zwar nicht sicher belegen, ist aber anzunehmen, zumal die Erzählung von 1Kön 22,5ff voraussetzt, daß ein israelitischer König vor einer Entscheidung Propheten konsultiert, die man wohl mit dem Staatskult in Verbindung bringen darf. Andere Propheten scheinen keine Kultpropheten gewesen zu sein und ihre genaue Funktion bleibt unklar. Die Erzählung von 1Kön 13 spielt im 10. Jh. und handelt von einem in Bethel lebenden Propheten. Sie setzt unabhängig von ihrer Historizität voraus, daß Bethel als Ort von Propheten gelten konnte. Nach 2Kön 2,2f und 2,23 war Bethel im 9. Jh. für Elia und Elisa von Bedeutung, ja eine Prophetengruppe,

---

[71] *Beek – Jamme*, 1961, 15-18; *dies.*, 1970, 59-65; *Yadin*, 1969, 37-45; *Kelso*, 1970, 65.

[72] *Cleveland*, 1973, 33-36; dagegen *Jamme*, 1990, 89-91.

[73] Vgl. *Niemann*, 1993, 76f. Wie die Betheler Priesterschaft in dem Loyalitätsverhältnis mit den von Putschen geprägten Streitigkeiten um das Königtum konkret umging, wissen wir nicht. *Wallis* (1976, 480-496) erklärt in Auseinandersetzung mit *Alts* These vom charismatischen Königtum des Nordreichs nach einem Vergleich mit den Herrschaftsverhältnissen in Juda das Fehlen einer festen Dynastie im Norden vor allem damit, daß die Betheler Priesterschaft das jeweilige Herrscherhaus nicht in dem Maße gestützt habe, wie es für die Priesterschaft in Jerusalem selbstverständlich gewesen sei. Die Betheler Priesterschaft „stand den jeweiligen Herrschern nicht nur geographisch fern, sondern hat sich diesen gegenüber stets relativ ungebunden gefühlt, selbst wenn sie jeden neuen König, jeden Usurpator stets bereitwillig anerkannte" (S. 495).

die in ihrem Umfeld begegnet, hatte hier ihren Sitz. Für das 8. Jh. sind Amos und Hosea zu nennen, die dem Kult von Bethel allerdings kritisch gegenüberstanden.

d) Der Betheler Kult diente – das dürfen wir annehmen – als Staatskult im neuen Flächenstaat der kultischen Zentralisierung, der innenpolitischen Stabilisierung und der Herrscherlegitimierung. Konkrete herrschaftslegitimierende Aussagen, wie sie uns für das Jerusalemer Königtum in den Psalmen belegt sind, fehlen uns zwar für Bethel, angesichts der Herrschaftsloyalität, die Amos 7,10-17 für den Priester von Bethel voraussetzt, wird man aber annehmen dürfen, daß in Bethel ähnliche, das Königtum fundierende Aussagen propagiert wurden. Der Betheler Staatskult diente durch seinen überregionalen Charakter mit seinen Einrichtungen und Festlichkeiten – man denke an die in Amos 4,4f und 5,5 vorausgesetzten Wallfahrten – der innenpolitischen Stabilisierung. Die Gruppen der verschiedenen Regionen des Nordreichs konnten hier an *einem* Ort zusammenfinden und gemeinsam an dem vom König gestifteten Staatstempel den Kult des Gottes zelebrieren, der dem Volk in der Vergangenheit geholfen hat und von dem man Entsprechendes für Gegenwart und Zukunft erwartete. In diesem staatlich geförderten Kult konnten und sollten die Menschen zusammen feiern, um zu einer gemeinsamen Identität zu kommen bzw. die gemeinsame Identität zu festigen. Indem sie den Kult von Bethel als ihren Kult anerkannten, verbanden sie sich zu einer Einheit, die in der vom Kult legitimierten Königsherrschaft ihre Spitze fand. Der Betheler Staatskult diente somit nicht nur der Abgrenzung von Juda, sondern auch der Integration innerhalb des Nordreichs.[74]

e) Die Exodusüberlieferung mit ihren Aussagen von der rettenden Kraft Jahwes stand wohl im Zentrum der offiziellen Theologie des Staatskultes.[75] Dafür spricht erstens, daß 1Kön 12,28 und Ex 32,4 das Stierbild übereinstimmend mit dem Exodusgott in Verbindung bringen, und zweitens Worte der Propheten Amos und Hosea, die den Kultbetrieb in Bethel kritisieren. Am 9,7; Hos 12,10 und 13,4 setzen nicht nur Vertrautheit mit der Exodusüberlieferung, sondern auch den zentralen

---

[74] Vgl. *Albertz*, 1992, 214f; *Niemann*, 1993, 206f; *Berlejung*, 1998a, 292.328.331. 337f.341f.402f.415; *Uehlinger*, 2003, These 1. Nach *Blum* (1984, 175-184) entspricht die in die Zeit Jerobeams I. zu datierende Jakobserzählung in ihrer Aussage der „auf Konsolidierung des neukonstituierten »Staates« bedachten Politik Jerobeams" (184). Diese Politik solle hier durch eine ätiologische Verankerung in den Anfängen Israels legitimiert werden. Sollte Blums These stimmen, böte die Jakobserzählung in ihrer herrschaftsstabilisierenden Funktion ein literarisches Pendant zum Betheler Staatskult. Vgl. *Berlejung*, 1998a, 342.

[75] Vgl. *van der Toorn*, 1996, 289-302.

Stellenwert dieser Überlieferung voraus. Die Exodustradition wurde vermutlich als der geschichtliche Grund der Erwählung und damit auch aktueller Heilserwartungen angesehen und in Kulthandlungen aktualisiert.[76] Der Reichsgott wurde als Heilsgott vergegenwärtigt. Inwiefern die Exodustradition darüber hinaus im Rahmen des Staatskultes speziell als Befreiungstradition eine aktuelle Bedeutung hatte, wird man kaum sagen können.[77]

3.4.2 Das Ende des Nordreichs und die Folgen für Bethel

Im 8. Jh. erlebte Israel eine letzte Blüte-Zeit, in der es zumindest einer reichen Oberschicht relativ gut ging. Das bezeugt die Sozialkritik des Amos. Die Lage änderte sich radikal, als das erstarkte neuassyrische Reich mit seiner Heeresmacht in Palästina auf den Plan trat. In zwei Schüben wurde das Gebiet Israels 733 und um 725 v. Chr. annektiert und in mehrere assyrische Provinzen aufgeteilt. Um 722 fiel schließlich auch die Hauptstadt Samaria.

Was geschah in dieser Situation in Bethel? Der Ort verlor seine politische und strategische Bedeutung als Grenzstadt, der Tempel seinen Status als königliches Heiligtum und seine Bedeutung als Wirtschaftsfaktor. Vermutlich haben die Assyrer den Tempel geplündert und das Stierbild als Beute mitgenommen. Dafür sprechen jedenfalls zwei Beobachtungen: 1) Im Kontext der Josianischen Reform ist von der Beseitigung des Betheler Stierbilds keine Rede. Dies fällt um so mehr auf, als Josia als Antitypos zu Salomo (2Kön 23,13) und – darauf kommt es hier an – Jerobeam (2Kön 23,15) gezeichnet wird. Hätte Josia das Bild zerstört, hätte das den deuteronomistischen Bearbeitern des Reformberichts nicht nur gut ins Schema gepaßt, sondern sie hätten es sich kaum nehmen lassen, diese Tat des von ihnen so hoch geschätzten Königs lobend hervorzuheben, da sie doch in ihren Augen das Ausmerzen der gravierendsten Schandtat Israels bedeutet hätte. Das Fehlen eines derartigen Lobs spricht also dafür, daß das Stierbild von Bethel zur Zeit Josias nicht mehr existierte.[78] 2) Im Alten Orient war es zur Demonstration von Überlegen-

---

[76] S. u. S. 174-177.

[77] Nach *Crüsemann* (1978, 122) kam der Exodustradition in Bethel besondere Bedeutung zu, da sie als Befreiungstradition einen wichtigen Zug der offiziellen Ideologie des von Jerobeam gegründeten Staatsgebildes bewahrt habe. „Es hält damit an seiner Herkunft aus einem Befreiungskampf gegen ein Zwangssystem fest."

[78] Vgl. *Hahn*, ^{2}1987, 358; *Berlejung*, 1998a, 317 Anm. 1524; *Uehlinger*, 2003, Haupttext bei Anm. 45.– Daraus, daß wir über das Ende der Stierbilder nichts erfahren, schließt *Pakkala* (2002, 89), daß sie für dtrH nicht wichtig gewesen seien.

heit und zur Demoralisiernug der Feinde durchaus üblich, die Götterbilder eroberter Völker zu verschleppen.[79] Dafür, daß man auch im Fall des Betheler Stierbilds nach dieser Praxis verfahren ist, spricht Hos 10,5f. Der Prophet sagt hier in bitterem Spott, ja voll Verachtung:

5 Um das 'Stierding' von Bösenhausen (=Bethel; s.o.)
fürchtet die Bewohnerschaft Samarias.
Ja, sein Volk trauert um es,
und seine Götzenpriester johlen um es,
um seine Herrlichkeit,
denn sie ist ausgezogen von ihm.[80]
6 Auch es wird nach Assur getragen
als Tribut für den Streitkönig.

Angesichts dieser Belege[81] scheint es wahrscheinlich, daß die Assyrer bei der Eroberung Israels auch den königlichen Staatstempel von Bethel geplündert und das Stierbild mitgenommen haben.[82]

---

[79] Vgl. Jes 46,1f; Jer 48,7; 49,3; Dan 11,8. Vgl. auch *Berlejung*, 2002, 199f.

[80] *Pfeiffers* (1999, 126f) Deutung, nach der nicht die Herrlichkeit des Stierbilds vom Volk, sondern das Volk von der Herrlichkeit ausgezogen ist, ist angesichts von v6a unwahrscheinlich.

[81] Anders als Hos 10,5f kündigt Hos 8,6b nicht die Verschleppung, sondern die Zerstörung des Stierbilds an. Vielleicht haben wir es hier mit einer alten, vor der Verschleppung anzusetzenden Ankündigung zu tun, möglicherweise aber auch mit einem Zusatz. Vgl. u. S. 186-188.

[82] Sargon II. rühmt sich auf dem Nimrud-Prisma in einer Beuteliste nach der Eroberung Samarias neben Menschen und Kriegswagen auch „die Götter, auf die sie vertrauten" (*ilāni tiklīšun*) – gemeint sind deren Bilder (oder Symbole) – erbeutet zu haben (IV,31-33; TUAT I, 382). Davon ausgehend, daß es in Samaria keine Götterbilder gegeben hat, hielt man die Notiz von der Götterverschleppung zuweilen für eine Klischeeformulierung, die keinen Anhalt an historischen Fakten habe (*Mettinger*, 1995, 136; vgl. die Zusammenstellung von Bemerkungen über die Zerstörung von Götterbildern in assyrischen Texten bei *Cogan*, 1974, 119-121). Da eine Durchsicht der neuassyrischen Eroberungstexte die besagte Notiz jedoch nicht als Klischeeformulierung ausweisen kann und den Bewohnern des Nordreichs im Alten Testament immer wieder die Verehrung fremder Götter und die Herstellung von Bildern vorgeworfen wird, hat man Sargons Darstellung als historisch zuverlässig betrachtet (vgl. *Becking*, 1992, 28-31; *ders.*, 1997, 157-167; *Uehlinger*, 1997, 125). Dem hat *Na'aman* (1999, 395-398) entgegengehalten, daß das erst um 706 v.Chr. geschriebene Prisma von den in *Dūr-Šarrukīn* gefundenen Annalen Sargons (Z. 10-15; TUAT I, 379) literarisch abhängig sei. Da die Notiz von der Wegführung der Götter in den Annalen fehlt, sei er in dem Prisma als historisch nicht zuverlässige Ausschmückung zu betrachten. Ein bildliches Pendant zum Text des Prismas bietet nach *Uehlinger* (1998a, 744-771) ein beschädigtes Relief aus Saal 5 des Palastes von *Dūr-Šarrukīn*, da es die Eroberung Samarias und den Abtransport dortiger Kultbilder zeige. Nach *Na'aman* (1999, 398-401) ist jedoch nicht auf die Eroberung Samarias dargestellt, sondern die Hamaths. Für unserer Frage nach der Verschleppung des Stierbilds von Bethel sind das Prisma und das Relief jeweils nur relevant, wenn die Notiz historisch zuverlässig bzw. das Relief auf Samaria zu

Wie sah das Leben in Bethel aus, das jetzt zur assyrischen Provinz *Samerīna* gehörte? Wir wissen es nicht, da die Quellen schweigen. Der wichtigste Text, den man häufig als Beleg für ein Fortbestehen des Kultes in Bethel anführt,[83] 2Kön 17,24-34a, hilft nicht weiter. Hier wird erzählt – und das bezeugt auch das Nimrud-Prisma Sargons II. (IV,25-41)[84] –, daß die Assyrer fremde Völker in der Provinz Samaria ansiedelten. Da diese Völker – so 2Kön 17 – natürlich nicht Jahwe, sondern andere Götter verehrten, schickte Jahwe ihnen als Gott des Landes eine Löwenplage. Entsetzt klagen sie dem assyrischen König, niemanden zu haben, der sie in der Religion des Gottes ihres neuen Landes unterwiesen könne. Der König schickt ihnen daraufhin einen Priester, der aus Samaria verschleppt worden war, nach Bethel. Er lehrt die fremden Völker, Jahwe zu fürchten, und tatsächlich verehren sie Jahwe, errichten zugleich aber Kulthöhen, ja dienen anderen Göttern, und so geht das in Samaria – darauf zielt der Text – „bis auf den heutigen Tag" (v34).

Diese Erzählung ist ganz von antisamaritanischer Polemik geprägt und stammt wohl erst aus nachexilischer Zeit.[85] Es geht ihr nicht um eine korrekte Darstellung der Vergangenheit, sondern sie soll zeigen, daß und warum die Bewohner des Nordens „heute" samt und sonders schreckliche Götzendiener sind. Diese Menschen haben schon von ihrer Herkunft her andere Götter verehrt, und den Jahwe-Glauben haben sie nur von einem Priester in Bethel kennengelernt, also nur in einer ketzerischen Abart. Im wahren, monotheistischen Jahwe-Glauben sind sie nie unterwiesen worden, und deswegen verehren sie bis heute Jahwe und die Götzen. Von Bethel ist in dieser Erzählung nur chiffreartig die Rede, und zwar als *dem* Ort der heterodoxen Jahwe-Verehrung.[86] Die Samaritaner sind also von Haus aus keine Israeliten und ihr Jahwe-Glaube stammt aus der Ketzerstadt Bethel. Damit wird der Ursprung der samaritanischen Jahwe-Verehrung aus durchsichtigen polemischen Gründen in Bethel lokalisiert, und das bedeutet, daß unser Text für die historischen Verhältnisse in Bethel nach 725 nicht als Quelle herangezogen werden kann.

---

beziehen sein sollte und wenn beide darüber hinaus jeweils nicht nur in einem engeren Sinne die Hauptstadt Samaria im Blick haben, sondern auch das Staatsheiligtum Israels und damit den Kult von Bethel. Nur unter diesen Bedingungen dürften sie sich der Sache nach auch auf die Verschleppung des Stierbilds beziehen (vgl. *Cogan*, 1974, 104f; *Mettinger*, 1997, 190). Dies ist jedoch schwer zu erweisen.

[83] Vgl. *Wolff*, 1970, 443.

[84] TUAT I, 382; vgl. die Zylinder-Inschrift Sargons in TUAT I, 386.

[85] Vgl. *Cogan*, 1988, 289f; *Macchi*, 1994, 59-66.

[86] Vgl. dagegen die historische Auswertung der Notiz z.B. bei *Niemann*, 1993, 215.

Dennoch wird man annehmen dürfen, daß Bethel auch in dieser Zeit weiterhin als Kultort fungierte. Dafür, daß der Ort nicht völlig verlassen war, sprechen einige Funde, die sich ins späte 8. oder ins 7. Jh. datieren lassen. Die Ausgrabungen brachten eine Flasche und ein Schekel-Gewicht zu Tage, die aus dem 7. Jh. stammen.[87] Ein *lmlk*-Henkel wurde 1986 an der Oberfläche gefunden.[88] Da ein solcher Henkel typisch für Juda in der Zeit Hiskias (725-696 v. Chr.) ist, belegt er, daß es auch nach der assyrischen Einnahme Bethels Beziehungen mit Juda gegeben hat, wie auch immer diese im einzelnen ausgesehen haben mögen.

Dafür, daß Bethel weiter eine kultische Funktion hatte – wie sie in Jer 41,5 doch wohl für Jerusalem nach der Zerstörung des Tempels 587 v. Chr. bezeugt wird – spricht zunächst eine grundsätzliche Überlegung. Die Menschen in Samaria[89] brauchten gerade in ihrer Notzeit eine Kultstätte. Eine solche konnte aber auch nach einschneidenden Niederlagen normalerweise nicht neu aus der Erde gestampft werden, sondern wurde am alten Ort wieder ins Leben gerufen. Von daher ist zu erwarten, daß Bethel zumindest für das Umland und die dort seit Generationen lebenden Menschen weiterhin als Kultort fungierte. Einen Beleg für die Richtigkeit dieser Überlegung bieten der oben zitierte Vers Hos 10,5, der sich auf Klagegottesdienste in Bethel bezieht,[90] und der Bericht von der Josianischen Reform. Letzterer setzt voraus, daß Bethel noch im 6. Jh. als Kultort von Bedeutung war, und da der Bericht zumindest in dem Punkt unverdächtig ist, dürfte diese Voraussetzung den historischen Gegebenheiten entsprechen.[91]

Wie sich der Kult und seine Rituale in assyrischer Zeit angesichts des Verlustes des Stierbilds und damit des zentralen Symbols der Gegenwart Gottes (s.u.) verändert haben, wissen wir nicht. Unwahrscheinlich ist die Überlegung *Berlejungs*, daß vielleicht ein Ersatzbild aus Ton oder Bronze an die Stelle des goldenen Stierbilds getreten sei.[92] Wenn

---

[87] *Kelso*, 1968, Pl. 79,4 und 44,6; vgl. *Eshel*, 1989, 62.

[88] Er lag im Süden des Ortes auf dem Pfad zum byzantinischen Becken; *Eshel*, 1989, 60-62

[89] Dabei ist vor allem an die Alteingesessenen zu denken, denn über die neu angesiedelten Volksgruppen und ihre kultischen Praktiken wissen wir nichts.

[90] Anders *Pfeiffer*, 1999, 127. *Uehlinger* (2003, These 2) findet in Hos 10,5f sogar einen Reflex „der administrativen Reorganisation in Bet-El" nach der Eroberung Samarias.

[91] Vgl. *Dumermuth*, 1958, 96f; *Wolff*, 1970, 443f. Daß Bethel nach dem Untergang des Nordreichs „vollends kultisches und kulturelles Zentrum Israels" wurde (*Knauf*, 1998, 1376), läßt sich allerdings nicht belegen.

[92] *Berlejung*, 1998a, 317 Anm. 1524; zur Einsetzung von Ersatzbildern vgl. *dies.*, 2002, 213-216.

man nämlich daraus, daß die Deuteronomisten in 2Kön 23 nichts von der Zerstörung des goldenen Stierbilds erzählen, schließen kann, daß dieses nicht mehr existierte, muß man auch annehmen, daß es kein Ersatzbild gegeben hat, da dessen Zerstörung von den Deuteronomisten in gleicher Weise mit Wohlgefallen notiert worden wäre wie die des ursprünglichen Stierbilds.

3.4.3 Die sog. Josianische Reform

Nach 2Kön 23,4ff hat König Josia eine Reihe von Maßnahmen durchgeführt, die üblicherweise unter dem Stichwort „Kultreform" zusammengefaßt werden. Er soll Mazzeben, Ascheren, Kulthöhen, eine Fülle von Altären und alles, was irgendwie mit fremden Göttern wie Baal und Aschera zusammenhing, zerstört sowie alle Jahwe-Kultstätten außerhalb Jerusalems beseitigt und damit nur den gereinigten Jerusalemer Tempel als einzig legitimes, zentrales Jahwe-Heiligtum stehen gelassen haben.

Über diese sog. Josianische Reform, die man nach 2Kön 22,3 ins Jahr 622 v. Chr. datiert, wird seit langem heftig gestritten. Hat der deuteronomistisch geprägte Bericht überhaupt einen Wert als historische Quelle für die Zeit Josias? Läßt sich eine Grundschicht rekonstruieren, der man zuverlässige Informationen entnehmen kann? Hat es die Reform tatsächlich gegeben, wenn auch vielleicht in eingeschränkter Form?[93] Oder handelt es sich um eine Fiktion der nachexilischen Zeit?[94] Wenn

---

[93] Die Annahme der Historizität, zumindest wesentlicher Teile, der Reform basiert meist auf der These, daß 2Kön 23,4-20 Material enthält, das den Ereignissen relativ nahe steht und historisch zuverlässig ist. Sehr unterschiedlich wird freilich beurteilt, welchen Umfang das Material hat und ob eine vordeuteronomistische Quelle mehr oder weniger frei zitiert wird oder wir es mit einer deuteronomistischen Redaktionsschicht aus der Zeit Josias zu tun haben. Vgl. *Würthwein*, 1976, 417; *Hollenstein*, 1977, 321-336; *Spieckermann*, 1982, 79-130; *Lohfink*, 1991, 218f; *Koch*, 1988, 103-107; *ders.*, 1992, 80-91; *Albertz*, 1992, 307-321; *Laato*, 1992, 37-52.68; *Knoppers*, 1994, 175-215; *Eynikel*, 1996, 341-355; *Pakkala*, 1999, 170-180.231-233; *Hardmeier*, 2000, 118-145; *Otto*, 2001a, 588; *Arneth*, 2001, 193-209; *Barrick*, 2002, 64-143.– Vgl. dagegen *Levin*, 1984, 351-371. Nach ihm enthält 2Kön 23,4-20 keine vorexilische Quelle. Schon der älteste Kern, die Höhennotiz v8a, sei deuteronomistisch, alles andere noch spätere Fortschreibung.– Zur Forschungsgeschichte vgl. *Lohfink*, 1985, 24-48; *Gieselmann*, 1994, 223-242.

[94] Vgl. *Würthwein*, 1976, 418; *Niehr*, 1995, 33-52. Die Bestreitung der Kultreform beruft sich im wesentlichen auf einen Mangel an Beweisen bzw. das Schweigen der Quellen. a) Der Darstellung von 2Kön 23,4-20, die in ihrer deuteronomistischen Formulierung durchaus spät entstanden und Idealvorstellungen der nachexilischen Zeit in die Zeit des ersten Tempels projizieren mag, wird jeder historische Wert für die Josia-Zeit abgesprochen. b) Zephanja und Jeremia verlieren über die Reform kein Wort. c) Die Kultkritik der exilischen und nachexilischen Prophetie beruft sich

es sie gegeben hat: Wie soll man sich die Vorgänge im einzelnen vorstellen? Wie sind sie motiviert? Betrafen sie tatsächlich den Kult,[95] oder war es eher eine profane Verwaltungsreform[96]? Und für uns wichtig: Erstreckten sich die Maßnahmen bis nach Bethel? All diese Fragen können und müssen hier nicht intensiv behandelt werden. Wir beschränken uns auf zentrale Punkte.

Christoph Uehlinger[97] hat 1995 zwei Dinge deutlich gezeigt: Erstens läßt sich am Ende des 7. Jh.s im Gebiet Juda ein gewisser Umbruch feststellen. Aus den Siegeln verschwindet die Astralsymbolik, und in Grußformularen läßt sich Aschera nicht mehr belegen. Zweitens lassen sich einige Notizen des deuteronomistisch überarbeiteten Reformberichts, nämlich die von der Entfernung der Sonnenpferde und die von der Beseitigung der Götzenpriester, kaum als Erfindungen einer späteren Zeit erklären, da nach dem Exil weder Sonnenpferde noch Götzenpriester eine Rolle gespielt haben.

Dafür, daß die damit angesprochenen religionsgeschichtlichen Veränderungen tatsächlich etwas mit Josia zu tun haben, spricht der frühzeitige, gewaltsame Tod dieses Königs.[98] Josia ist vom ägyptischen Pharao Necho getötet worden, und dieser Tod paßt nicht zu dem idealen König, als der Josia von den Deuteronomisten gezeichnet wird. Aus freien

---

nicht auf Josia, sondern prangert z.B. in Ez 8 Verhältnisse an, die es nach der Reform eigentlich nicht gegeben haben dürfte. d) Man verweist auch auf den Ausfall archäologischer Belege. Die zuweilen angeführten Zeugnisse sind in der Tat nicht stichhaltig. Zum Hörneraltar von *Tell es-Seba*ᶜ, den *Yadin* (1976, 5-17) nicht Str. III, sondern Str. II zurechnet und dessen Beseitigung er deswegen nicht in die Zeit Hiskias, sondern Josias datiert, sowie zum Tempel von Arad vgl. *Reuter*, 1993, 192-212. Auch *Dever* (1994, 143-161) kann archäologisch allenfalls – in manchen Punkten muß man m.E. jedoch kritischer sein – die in 2Kön 23,4ff vorausgesetzten religiösen Praktiken nachweisen, nicht jedoch deren Beseitigung im Rahmen einer Reform.
Positiv wird gegen eine Josianische Reform im Sinne einer umfassenden Kultzentralisation das Heiligtum von Arad angeführt, das nach der Spätdatierung *Ussishkins* (1988, 142-157) bis Anfang des 6. Jh.s, also über Josia hinaus, in Benutzung war (vgl. *Uehlinger*, 1995, 71f). Diese Datierung ist jedoch nicht gesichert.

95 Vgl. *Lowery*, 1991, 190-209 (mit forschungsgeschichtlichem Überblick); *Niemann*, 1993, 178-183.205.224-226.236f; *Hardmeier*, 2000, 141-143; *Otto*, 2001a, 587; *Barrick*, 2002, 144-216. Bei *Albertz* (1992, 310) erscheint die Reform sogar als „breite nationale, soziale und religiöse" Erneuerung (vgl. *Laato*, 1992, 37-68).

96 Nach *Suzuki* (1987, 22-58) handelt es sich bei der sog. Reform vor allem um eine der Zentralisierung dienende Verwaltungsmaßnahme, die z.B. die Gerichtsbarkeit und das Heerwesen betraf. Auch *Niehr* (1995, 49.51) betrachtet sie nicht als religiös motivierte Kultreform, sondern als herrschaftsstabilisierende, administrative Maßnahme (vgl. *Levin*, 1984, 352; *Gertz*, 1994, 226-233).

97 *Uehlinger*, 1995, 64-85; vgl. z.B. *Albertz*, 1992, 308 Anm. 6; *Frevel*, 1995, 546.

98 Vgl. *Laato*, 1992, 40f.

Stücken hätten sie die Veränderungen, die von ihnen doch so positiv gewertet werden (vgl. bes. 2Kön 23,25), nicht einem König zugeschrieben, der ein derart schlechtes Ende gefunden hat. Der Tod Josias war für sie – das zeigt die in 2Kön 22,20 zu beobachtende Tendenz, Josia wenigstens ein friedliches Begräbnis zuzuschreiben – ein Problem, und das konnte er nur sein, wenn die gelobten religionspolitischen Veränderungen eng mit seinem Namen verbunden waren. Anders ausgedrückt: Hätte Josia nichts besonders Positives gemacht, hätten die Deuteronomisten seinen frühen Tod problemlos konstatieren, ja entsprechend ihrem Gesamtkonzept als Folge kultischer Verfehlungen erklären können.[99] Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß es zur Zeit Josias im religiösen Leben Israels Veränderungen gegeben hat. Wie diese Veränderungen im einzelnen aussahen und inwiefern sie auf ein geschlossenes Programm zurückgehen und insofern den Begriff „Reform“ rechtfertigen, mag hier offen bleiben. Daß die Überlieferung die kultischen Maßnahmen ins Zentrum rückt, ja Josias Reform als Kultreform erscheinen läßt, liegt am besonderen Interesse der Deuteronomisten. Der Historiker muß aber damit rechnen, daß sich die zentralisierenden Maßnahmen auch auf andere Lebensbereiche, etwa das Gerichtswesen und das Abgabensystem, erstreckt haben, wir es also mit einer politischen, ökonomischen und religiösen Zentralisation zu tun haben, die der Stärkung der Herrschaft diente.

Für unser Thema lautet jetzt die entscheidende Frage: Was hat Josia in Bethel getan? Nach 2Kön 23,15-18 hat er seine Maßnahmen auch dort durchgeführt und die Betheler Kultstätte zerstört, die in v15 historisch zutreffend oder in polemischer Absicht nicht als Tempel, sondern als Kulthöhe dargestellt wird. Er soll die Aschera und den Altar niedergerissen haben, dessen Bau in 1Kön 12,33 Jerobeam I. zugeschrieben wird.[100] Ferner soll er den Altar, indem er auf ihm Gebeine aus nahe

---

99 Bei der von der Prophetin Hulda an Josia gerichteten Ankündigung „und du wirst in Frieden zu deinen Gräbern versammelt werden“ (וְנֶאֱסַפְתָּ אֶל־קִבְרֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם; 2Kön 22,20) handelt es sich kaum um eine alte, unerfüllt gebliebene Verheißung (so *Rose*, 1977, 50-63), sondern um eine späte theologische Erklärung, die Josia, der entgegen der Regel vom Tun-Ergehen-Zusammenhang trotz seiner guten Werke frühzeitig ums Leben gekommen war, im Rahmen des Möglichen Heil zusagen möchte. Sie kündigt ihm deswegen an, daß er zumindest in Frieden zu seinem Grab versammelt, also nicht auf dem Schlachtfeld von Feinden zerstückelt oder von Tieren gefressen werde, und – so v20b – den Untergang Jerusalems nicht miterleben müsse (vgl. *M. Rehm*, Das zweite Buch der Könige, Würzburg 1982, 219f; *Gunneweg*, 1983, 242f; *E. Würthwein*, ATD 1984, 451f; *van Keulen*, 1996, 256-260).

100 Vgl. 1Kön 13,2.

gelegenen Gräbern verbrannte, entweiht[101] und so das Wort des Gottesmannes von 1Kön 13,2 erfüllt haben.

Es fällt auf, daß der Altar in v16-18 entweiht wird, nachdem er in v15 bereits zerstört worden war. Die merkwürdige Reihenfolge weist v16-18 als sekundär aus.[102] Ein Problem besteht darin, daß auch v15 stark von deuteronomistischen Formulierungen und Wendungen des voranstehenden Kontexts geprägt ist. Man hat sie deswegen für eine späte Fortschreibung ohne jeden historischen Wert gehalten.[103] Da die Art der Formulierung den Inhalt einer Notiz jedoch noch nicht als Fiktion erweisen kann, muß nach ihrem historischen Wert gefragt werden. Konkret sind zwei Fragen zu stellen, nämlich: Hat Josia sein Gebiet nach Norden ausgedehnt, so daß Bethel zu seinem Herrschaftsbereich gehörte? Und wenn ja: Hat er die sog. Reform auch dort durchgeführt?

Zur ersten Frage: Für die Historizität der im Reformbericht vorausgesetzten Gebietsausweitung in den Bereich der assyrischen Provinzen sprechen folgende Beobachtungen:

1) Der Niedergang des assyrischen Reichs läßt eine Gebietsausweitung als möglich erscheinen.

2) Nach 2Kön 23,4 brachte Josia die Asche der verbrannten Jerusalemer Götzenkultgeräte nach Bethel. Was es mit dieser Maßnahme auf sich hat, bleibt unklar, und zwar sowohl auf der Ebene einer möglichen historischen Wirklichkeit, als auch der einer literarischen Fiktion. Wichtig ist hier allein die Nennung Bethels, und sie läßt sich kaum als deuteronomistisch ausweisen und ist deswegen unverdächtig.[104]

3) Das Gebiet des Stammes Benjamin bildet in Jer 17,26; 32,44 und 33,13 mit dem Gebiet Judas eine Einheit, wie sie auch von der ursprüng-

---

101 Nach *Barrick* (2002, 171-181) wendet sich Josia mit der Verbrennungsaktion in erster Linie gegen die Vorfahren seiner Gegner und damit auch gegen die Gegner selbst. Nur in zweiter Linie gehe es um die Entweihung des Altars.

102 Vgl. dagegen *Knoppers*, 1994, 197-202. Zur Mehrschichtigkeit von 2Kön 23,15-18 vgl. *Ogden*, 1978, 31-33; *Spieckermann*, 1982, 116-119; *Eynikel*, 1990, 236; *ders.*, 1996, 272-287.349; *Pakkala*, 1999, 177; *Arneth*, 2001, 193. *Barrick* (2000, 3f; *ders.* 2002, 46-60.170) hält v15 für einen Zusatz, der die in v13f.16a ursprünglich auf dem Ölberg lokalisierten Gräber nach Bethel transferiere. V16b-18 hält er für eine weitere Fortschreibung.

103 Vgl. *Spieckermann*, 1982, 112-114; *Niehr*, 1995, 43; *Pakkala*, 1999, 177; *Barrick*, 2002, 46-50.

104 Vgl. *Wolff*, 1970, 444f; *Galil*, 1993, 364-366; *Arneth*, 2001, 203-206. Für sekundär halten die Bethel-Notiz *Würthwein*, 1976, 417; *Hollenstein*, 1977, 325f; *Spieckermann*, 1982, 83; *Eynikel*, 1996, 345; *Barrick*, 2002, 73-76.104. *Spieckermann* (vgl. *Frevel*, 1995, 550) verweist zur Begründung auf die *w^{e}qāṭal*-Form (zu *w^{e}qāṭal* im Althebräischen vgl. jedoch *Spieckermann*, 1982, 120-130, der sich hier widerspricht, und *Koenen*, 1999, 354f).

lich zusammengehörigen Städteliste Jos 15,21-61; 18,21-28 bezeugt wird. Unabhängig davon, wann die Texte des Jeremiabuchs, deren Echtheit zweifelhaft ist, entstanden sind, stellt sich die Frage nach dem historischen Hintergrund der Verbindung von Bethel und Benjamin, die in der Städteliste bezeugt wird (Jos 18,22).[105] Er dürfte am ehesten in der Zeit Josias zu suchen sein.

4) Gute Gründe sind dafür angeführt worden, daß eine ältere Form des deuteronomistischen Geschichtswerks aus der Zeit Josias stammt und der Propagierung seiner Politik diente. Nach *Sweeney* soll unter anderem gezeigt werden, daß „King Josia represented the proper Mosaic model of ideal centralized leadership over a united people of Israel".[106] Sollte diese m.E. erwägenswerte These zutreffen, hätten wir hier die ideologische Grundlage für eine Ausweitung Judas nach Norden, und eine Umsetzung dieser Ideologie im Rahmen des Möglichen darf dann nicht mehr verwundern.

5) Die „Heimkehrerliste" Esr 2 (=Neh 7) bietet ein Verzeichnis der Bewohner der nachexilischen Provinz Judäa, das auf die Konstituierung des wahren Israel abzielt (vgl. v1a).[107] Die Rückkehr von Exulanten nach Bethel (Esr 2,28 = Neh 7,32) setzt voraus, daß Bethel in persischer Zeit zu Juda gehörte. Da nicht zu erkennen ist, warum die Babylonier oder Perser die Grenze zwischen Juda und Samaria verschoben und sich damit unnötige Verwaltungsprobleme aufgeladen haben sollten, dürfte die nachexilische Grenze auf vorexilische Zeit und damit am ehesten auf eine Norderweiterung Josias zurückgehen. Die Liste mag dann auch darin Recht haben, daß die in Esr 2,28 = Neh 7,32 erwähnten Heimkehrer tatsächlich aus Bethel stammten.[108]

6) *Raz Kletter* macht darauf aufmerksam, daß man in Bethel typisch judäische Gegenstände gefunden hat, nämlich vier Pfeilerfigurinen und drei beschriftete Gewichte.[109]

---

[105] Vgl. o. S. 12-14; dort auch zu Neh 11,31 Anm. 50.

[106] *Sweeney*, 2001, 19; vgl. 173-176.

[107] Vgl. *A. H. J. Gunneweg*, KAT 1985, 56f; *J. Blenkinsopp*, OTL 1988, 83.

[108] Vgl. *Ahlström*, 1993, 765.779.

[109] *Kletter*, 1999, 28-35. Die Pfeilerfigurinen erscheinen bei *Kelso*, 1968, S. 116 als Nr. 40, Nr. 59 (=Pl. 45,15), Nr. 467 und Nr. 1011 (vgl. § 331; 355). Gewichte finden sich S. 118f (vgl. Pl. 44,6). Das Argument gewinnt seine Kraft aus der Streuung von Pfeilerfigurinen und Gewichten mit bekanntem Fundort: 96% der Pfeilerfigurinen stammen aus dem judäischen Kernland und 95% der beschrifteten Gewichte aus eben diesem Kernland plus westliche Schephela und Küstenebene. Sie dürfen somit als typisch judäisch gelten, und deswegen können die Funde in Bethel von der Zugehörigkeit des Ortes zu Juda zeugen. Die Schwäche des Arguments besteht allerdings darin, daß man Pfeilerfigurinen und vergleichbar beschriftete

Ob Josia seine Reform – wie 2Kön 23,19 berichtet – auch in Samaria durchgeführt hat und ob sein Gebiet sogar bis zur Jesreel-Ebene reichte, die als „Kornkammer“ wichtig war,[110] muß und kann hier offen bleiben. Immerhin sprechen einige Beobachtungen dafür, daß er große Teile Ephraims gewinnen konnte:

1) Wichtig ist ein 1997 publizierter Siegelabdruck, der zu einer Gruppe von Siegelabdrücken gehört, die vom Abgabensystem der Zeit Josias Zeugnis geben.[111] Er belegt für das 10. Regierungsjahr des Königs Abgaben aus Arubbot. Diesen Ort kennen wir sonst nur aus der Liste der Regionalfürsten von 1Kön 4,7-19. Nach ihr lag er im Territorium des dritten Fürsten und damit ausweislich der geographischen Anordnung der Liste im Gebiet Ephraims.[112] Der Siegelabdruck bezeugt somit, daß zumindest Teile dieses Gebietes schon 630/629 v. Chr. zum judäischen Abgabensystem gehörten.

2) Gerade angesichts des damit schon früh belegten Gebietsgewinns Josias muß man fragen, welchen Sinn die zentralisierenden Maßnahmen dieses Königs hatten. Es legt sich nahe, ihn in der Anbindung neu gewonnener Gebiete zu sehen. Diese neuen Gebiete mußten ja in die Verwaltung einbezogen werden. Umgekehrt kann die auf Zentralisierung bedachte Reform dann als Indiz für eine territoriale Erweiterung gelten.[113]

3) Josia ist vom ägyptischen Pharao Necho in Megiddo getötet worden, also fern ab von Juda, weit im Gebiet des ehemaligen Nordreichs. Die genauen Umstände der Tat kennen wir nicht. Daß Josia die Stimme Gottes mißachtend Necho zu einer Schlacht gezwungen haben soll, im Kampf aber angeschossen wurde und später seinen Verletzungen erlag, ist wohl erst eine Erfindung des Chronisten (2Chr 35,19-25). Angesichts der wörtlichen Übereinstimmungen von 2Kön 23,29 mit 2Kön 16,10 kann man vermuten, daß Josia dem Pharao in Megiddo die Treue schwören sollte wie einst Ahas dem assyrischen König in Damaskus.[114] Doch wie

---

Gewichte vereinzelt auch außerhalb Judas gefunden hat, so daß sich die Betheler Funde auch als auswärtige Stücke erklären lassen.

110 Vgl. *Wolff*, 1970, 445f; *Suzuki*, 1992, 38.

111 *Deutsch*, 1999, Nr. 100; vgl. *Heltzer*, 2000, 105-108; *Renz*, 2000, 112f.

112 Vgl. *Kamlah*, 2001, 65f. Die genaue Lokalisierung von Arubbot bleibt unklar. *Zertal* (1993, 563f) identifiziert den Ort mit dem römischen Narbata (Josephus, bell II, 291.509; vgl. *Möller – Schmitt*, 1976, 147f; *Schmitt*, 1995, 261f) und findet dieses in *Ḫirbet el-Ḥammām* (162.201). Vgl. dagegen jedoch schon *Rösel*, 1984, 89f.

113 Vgl. *Suzuki*, 1987, 22-58; *ders.*, 1992, 31-61. Nach *Claburn* (1973, 11-22) waren die zentralisierenden Maßnahmen, die auch Finanzen nach Jerusalem bringen sollten, nicht die Folge eines Gebietsgewinns, sondern die Voraussetzung aller antiassyrischen Schritte.

114 Vgl. *Naʿaman* (1991), 51-55; *Talshir*, 1996, 215-218.

dem auch sei, die Ermordung macht wahrscheinlich, daß Josia in irgendeiner Form Widerstand geleistet, zumindest aber ägyptische Interessen mißachtet hat. Da Megiddo als Ort der Ermordung kaum erfunden ist – warum hätte jemand das tun sollen? – kann man argumentieren: Josia hätte es kaum wagen können, dem Pharao dort entgegenzutreten, wenn er sein Gebiet nicht zuvor mit oder ohne Einverständnis Ägyptens[115] nach Norden ausgeweitet hätte. Wie weit die Ausdehnung nach Norden reichte, kann hier offen bleiben. Die Grenzstadt Bethel muß nämlich schon bei einer kleinen Erweiterung an Juda gefallen sein.[116]

Damit stellt sich die zweite Frage: Haben sich die mit Josia in Verbindung gebrachten kultischen Maßnahmen auch auf Bethel erstreckt?[117] Dafür spricht zunächst, daß nicht einzusehen ist, weshalb das neu ge-

---

[115] *Na^caman* (1991, 33-41.51-55.56) nimmt an, daß der assyrischen Herrschaft über Palästina die ägyptische auf den Fuß folgte, Josia also außenpolitisch keine große Freiheit hatte.

[116] Zu einer nur mehr oder weniger große Teile des ehemaligen Nordreichs umfassenden Gebietserweiterung vgl. *Rose*, 1977, 61f; *Lowery*, 1991, 208; *Na^caman*, 1991, 41-60; *Niemann*, 1993, 232; *Barrick*, 2002, 36-42. *Ogden* (1978, 26-34) hält 2Kön 23,4f und damit die Einbeziehung Bethels für eine alte Überlieferung, 2Kön 23,6-15; 23,16-20 und 2Chr 34,3-7 mit der dort bezeugten weiteren Ausdehnungen des Herrschaftsgebiets dagegen für späte, historisch nicht zutreffende Traditionen.
Neben der These von einer kleinen Gebietsausweitung steht die von einer großen Ausweitung sowie die von einer Ablehnung jeder Ausweitung.
1) Nach 2 Chr 34,6f hat Josia seine Reform sogar in Galiläa durchgeführt. Daraus entwickelte sich die traditionelle Sicht, nach der Josia in den Fußstapfen Davids wandelnd (vgl. 2Kön 22,2) ein Reich von Dan bis Beerscheba errichtet hat. Vgl. *Noth*, 1950, 247f. Zur Kritik an dieser Maximalistenthese vgl. *Na^caman*, 1991, 41-51; *Galil*, 1993, 365.
2) Andere halten die Gebietsausweitungen und mit ihr die Ausdehnung der Reform für deuteronomistische Fiktion. a) 2Kön 23,15 sei ein Produkt schriftgelehrter Arbeit ohne historischen Wert. b) Josia hätte das Gebiet des Nordreichs mit Gewalt unterwerfen müssen, da es angesichts der langen Geschichte der Spannungen mit Juda vorher und nachher unwahrscheinlich ist, daß man ihn mit offenen Armen empfangen hat. c) Josia konnte den Ägyptern nicht wirklich Widerstand leisten, weil er fern seines Gebietes operierte. Die Fiktion soll darauf zielen, die Macht des guten Königs zu steigern und ihn als den zu stilisieren, der sowohl den von Salomo (v13), als auch den von Jerobeam (v15) initiierten kultischen Verfehlungen ein Ende gesetzt hat. Vgl. *Spieckermann*, 1982, 112-115.150-153; *Ahlström*, 1993, 764-769; *Handy*, 1995, 252-275; *Niehr*, 1995, 43; *Frevel*, 1995, 546.

[117] Daß sich die Reform nach 2Kön 23,8 nur auf Juda bzw. das Gebiet von Geba bis Beerscheba bezieht, spricht nicht dagegen, da hier nur Juda als Kernland im Blick sein soll.– *Knauf* (1998, 1376) bestreitet die Zerstörung der Betheler Kulteinrichtungen durch Josia und begründet dies sehr kühn damit, daß Jeremia, dessen Auftreten er erst nach 609 v. Chr. ansetzt, vor dieser Zeit in Bethel an einer zum Heiligtum gehörenden Schule studiert habe, das Heiligtum somit intakt gewesen sein müsse.

wonnene Gebiet hätte ausgespart bleiben sollen. Dafür spricht aber vor allem, daß die Deuteronomisten eine Kultzerstörung in Bethel kaum erfunden hätten, da sie ihrer Sicht der Geschichte widersprach. Nach dieser Sicht war Israel 722 v. Chr. untergegangen, und nichts war übriggeblieben (so 2Kön 17,18). Israel war mit Mann und Maus nach Assyrien weggeführt worden. Alles war vorbei und mußte angesichts der Totalität der Sünde auch vorbei sein.[118] Gegenüber dieser theologischen Sicht setzt die Bethel-Notiz in 2Kön 23,15 voraus, daß es in Bethel auch nach 722 kultische Aktivitäten gegeben hat.[119] Die Maßnahmen Josias in Bethel durchbrechen also den deuteronomistischen Geschichtsaufriß, und das spricht dafür, daß wir es hier mit einem Zugeständnis an die historische Wirklichkeit zu tun haben. Obwohl die Bethel-Notiz erst deuteronomistisch formuliert ist, ist also anzunehmen, daß sie im Kern Zutreffendes berichtet.[120] Die mit dem Namen Josia verbundenen Maßnahmen erstreckten sich auch auf Bethel, und das bedeutet, daß die Einrichtungen des Jahwe-Kultes, die in assyrischer Zeit erhalten geblieben waren, unter Josia zerstört worden sind, da sie seiner Zentralisierungspolitik und dem in diesem Zusammenhang aufkommenden Monopolanspruch des Jerusalemer Tempels im Weg standen.[121] Bethel ist jetzt kein Kultort mehr und verliert damit erheblich an Bedeutung.

3.5 Der Ort in babylonischer und persischer Zeit

Über Zustände und Ereignisse in Bethel während der babylonischen Zeit können wir praktisch nichts sagen, da die Quellen schweigen. Später, in persischer Zeit, gehörte Bethel dann – angesichts der Norderweiterung zur Zeit Josias nicht verwunderlich – zur Provinz Jehud.[122] Dafür spricht die Liste Esr 2 (= Neh 7), bei der es sich nach der Einleitung „dies sind

---

[118] Die Samaritaner-Ätiologie in 2Kön 17,24ff ist wohl erst später in den Text gekommen (s. o. S. 50) und kann deswegen nicht gegen das deuteronomistische Bild vom leeren Land nach 722 v. Chr. angeführt werden. Sie spricht im übrigen nicht von einer Neueinrichtung des Kultes, sondern nach ihrer Darstellung wurde in Bethel lediglich ein Lehrhaus eröffnet. Der Verfasser der Erzählung geht hier von den religiösen Institutionen seiner Zeit aus.

[119] Wenn 2Kön 23,15 an eine Geisterstadt gedacht haben sollte, hätte der Verfasser wohl gesagt, daß Josia Einrichtungen zerstörte, die seit 100 Jahren brach lagen.

[120] Vgl. *Laato*, 1992, 52-56; *Knoppers*, 1994, 196-215; *Nurmela*, 1998, 62-64; vgl. dagegen *Würthwein*, 1976, 418-420.

[121] Vgl. *Albertz*, 1992, 323.

[122] Zum Bestehen der Provinz seit frühnachexilischer Zeit vgl. *Stern*, 1982, 202ff; *Lemaire*, 1990, 32-36; *ders.*, 1994, 16f.

die Söhne der Provinz“ (אֵלֶּה בְּנֵי הַמְּדִינָה Esr 2,1; Neh 7,6) um ein Einwohnerverzeichnis der nachexilischen Provinz Juda handelt. Es gibt die Anzahl der Männer der einzelnen Ortschaften an, und die Ortschaften zeigen uns den Umfang der Provinz Juda, zu der auch die Orte Benjamins zählten.[123] V28 nennt die Zahl der Männer von Bethel und Ai – sie werden auf 223 beziffert – und bezeugt damit, daß diese Orte zur Provinz Juda gehörten.[124]

Die Personenliste von Neh 3 scheint dem auf den ersten Blick zu widersprechen. Hier wird dokumentiert, wer beim Wiederaufbau der Stadtmauer Jerusalems in welchem Bauabschnitt gearbeitet hat. Dabei benennt die geographisch aufgebaute Liste die Arbeiter teils nach ihren Familienhäuptern, teils nach ihren Herkunftsorten bzw. -bezirken und teils nach ihren Berufsgruppen. Von Männern aus Bethel ist in der Liste nicht die Rede. Daraus darf man jedoch nicht folgern, daß Bethel nicht zur Provinz Juda gehört habe, da das Fehlen sowohl an der an anderen Stellen deutlichen Lückenhaftigkeit der Liste liegen kann als auch daran, daß die Arbeiter aus Bethel (entsprechend der Bezirksaufteilung des Landes) zu einer der beiden Gruppen aus Mizpa (v15.19) gezählt wurden.[125]

Nach einer hin und wieder anzutreffenden Ansicht erlebte Bethel „im Zeitalter des Exils einen Aufstieg, der es offenbar zu einem der Zentren Palästinas machte“.[126] Während Jerusalem zerstört daniederlag, sollen alle wichtigen Institutionen nach Norden verlegt worden sein, die politischen nach Mizpa (2Kön 25,23), die religiösen nach Bethel.[127] Die Stadt habe sich in exilisch-frühnachexilischer Zeit zu einem wichtigen Kultort entwickelt,[128] an dem regelmäßig Klagefeiern durchgeführt worden seien. Außerdem habe man hier alte Schriften tradiert und neue verfaßt. Diese These ist für die in der neueren Forschung vielfach vertretene Spätdatierung von Texten, in denen Bethel eine positive Rolle spielt, von zentraler Bedeutung. Sie erlaubt diese Spätdatierung nämlich, da sie eine

---

[123] Neh 11,25-34 (vgl. dazu S. 12 Anm. 50). Vgl. die für die Chronik typische Zusammenstellung von Juda und Benjamin, die der Einheit des Gebiets in der nachexilischen Provinz Juda entspricht.

[124] Vgl. *Lemaire*, 1990, 36-45; *ders.*, 1994, 19-21.

[125] Vgl. *A. H. J. Gunneweg*, KAT 1987, 73f.

[126] *Veijola*, 1982, 197; vgl. *ders.*, 1985, 306; *Dumermuth*, 1958, 97; *Lipschits*, 2001, 134; *Uehlinger*, 2003, These 1 und 2. *Pakkala* (2002, 92f) sieht im Aufstieg Bethels während der Exilszeit den Hintergrund für die Polemik des in Jerusalem beheimateten dtrH gegen Bethel.

[127] Davon ausgehend, daß Ri 20-21 (dazu u. S. 178f) exilische Verhältnisse spiegelt (vgl. u. S. 74f), kommt *Blenkinsopp* (1998, 30-34) zu der These, nach dem Fall Jerusalems 587 v. Chr. habe Mizpa zunächst ein politisches und kultisches Zentrum gebildet. Erst nach der Ermordung Gedaljas habe Bethel die kultische Funktion Mizpas übernommen und sei damit bis zur Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels das wichtigste Kultzentrum des Landes gewesen. Vgl. u. S. 72-74.

[128] Vgl. *North*, 1954, 192-195; *Schaper*, 2000, 272f.

Antwort auf die Frage nach dem historischen Kontext und der aktuelle Relevanz der Texte gibt.[129] Was spricht jedoch für diese These?

a) Archäologische Belege: Nach dem Grabungsbericht ist Bethel von den Babyloniern nicht zerstört worden. *Sinclair*, der die Keramik des 6. Jh.s bearbeitet hat, charakterisiert diese als „degenerate Iron II“, da sie Formen der Eisenzeit II aufnehme, aber ärmlicher sei. Aus der Kontinuität in der Keramik schließt er auf die kontinuierliche Besiedlung Bethels im 6. Jh.[130] Eine Zerstörungsschicht aus diesem Jahrhundert zeuge nicht von den Eroberungen der Babylonier, da die Keramik der Schicht später anzusetzen sei als die Keramik der Städte, die Nebukadnezar zum Opfer gefallen sind. Die Schicht stamme vielmehr aus der Zeit des Übergangs von der babylonischen zur persischen Herrschaft. Die Zerstörung will *Kelso* deswegen entweder Eroberungen Nabonids 553 oder Darius' 521 v. Chr. zuschreiben.[131]

Nachdem *Dever* die publizierten Scherben der besagten Keramik[132] jedoch im Rahmen einer vernichtenden, allerdings überzeugenden Kritik des ganzen Grabungsberichts in die Königszeit datiert hat,[133] gibt es keine eindeutigen archäologischen Belege für eine Besiedlung in der Exilszeit. Ein Siegel, das die Ausgräber von einem Bewohner Bethels erworben haben und ins 6./5. Jh. datieren, soll die Präsenz von Babyloniern belegen (**Abb. 13**).[134] Es zeigt nämlich mit dem Spaten ein Kultsymbol des babylonischen Gottes Marduk[135] und eine Frau, die ihre Arme vor einem Räucherständer zum Gebet erhoben hat.[136] Da Fundort und -kontext jedoch nicht bekannt sind,

Abb. 13

[129] Vgl. z.B. die Datierung von Hos 12,5b-7* (vgl. u. S.195f) in die Exilszeit bei *Pfeiffer*, 1999, 81f. 229 oder die Feststellung aktueller Bezüge auf die Exilszeit in Ri 20 bei *Blum*, 1990, 368 (vgl. o. S. 60 Anm. 127).

[130] *Sinclair* in: *Kelso*, 1968, § 283-301.

[131] *Kelso*, 1968, § 150; 206.

[132] *Kelso*, 1968, Pl. 64; 66; 67.

[133] *Dever*, 1971, 469: „In short, the sole reason for positing any substantial continuity of occupation at Bethel after 587 B.C. – namely, the presence of ‚transitional' Iron II to III pottery – dissolves under critical examination."

[134] *Kelso*, 1968, Fig. 1; § 150; 206.

[135] Zu diesem Symbol vgl. z.B. zwei Rollsiegel, von denen das eine aus Sichem, das andere vielleicht von *Tell Dōṯān* stammt, in *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, Abb. 281.287.

[136] Die Zeichnung des Oberkörpers deutet auf eine Frau. Es ist jedoch nicht unmöglich, daß die Wölbung nicht eine Brust, sondern einen Gewandbauch darstellen soll. Dies wäre am Original zu überprüfen.

kann man aus dem Siegel im Blick auf Bethel keine Schlüsse ziehen, zumal wir nicht wissen, wann es unter welchen Umständen dorthin gekommen ist.

Die Besiedlungslücke, die der genannten Zerstörung nach dem Grabungsbericht folgte, soll nur von kurzer Dauer gewesen sein. Schon in frühnachexilischer Zeit habe es in Bethel wieder eine Siedlung gegeben, allerdings eine unbefestigte bei der Quelle im Tal südlich der früheren Stadt.[137] Diese Annahme des Grabungsberichts ergibt sich allerdings nicht aus dem Grabungsbefund, nach dem aus dieser Zeit nur einige grobe, aus großen Steinen der ehemaligen Mauern errichtete und als Schafpferch gedeutete Mauern[138] und kaum Keramik[139] stammen, sondern aus den Personenlisten von Esr 2 und Neh 7 sowie aus der Erwähnung Bethels in Neh 11,31. Nach den Listen kehrten in frühnachexilischer Zeit 223 bzw. 123 Männer nach Bethel und Ai zurück. Archäologisch lassen sich die Spuren einer Stadt erst wieder für die hellenistisch-römische Zeit ab dem 2. Jh. v. Chr. nachweisen, und zu der Zeit haben wir es mit einer prosperierenden Stadt zu tun.[140] Damit ergibt sich, daß Bethel nach den archäologischen Quellen in exilischer und persischer Zeit als Stadt oder nennenswerte Siedlung nicht nachgewiesen ist.

b) Biblische Belege: Die bereits genannten Texte Esr 2 und Neh 7 sowie Neh 11,31 setzen eine Besiedlung Bethels für die frühnachexilische Zeit voraus. Die Angaben scheinen zumindest im Blick auf Bethel nicht tendenziös zu sein und dürfen deswegen als historisch zutreffend gelten.

Was spricht nun für die weitergehende These, daß in Bethel in frühnachexilischer Zeit regelmäßig Klagefeiern durchgeführt wurden, die Stadt somit wieder als Kultort fungierte?[141] Diese These beruht auf Sach 7,2f. Nach der masoretischen Akzentsetzung ist der Text so zu verstehen, daß Bethel – von der Stadt ist hier in personifizierter Form die Rede – im Jahr 518 v. Chr. eine Delegation, als deren Mitglieder Sar-Ezer und Regem-Melech namentlich genannt werden, zum Tempel Jahwes schickte, um die dortigen Priester zu fragen, ob man im fünften Monat

---

[137] *Kelso*, 1968, § 151; 208.

[138] *Kelso*, 1968, Pl. 28b.

[139] In *Kelso*, 1968, folgt der Keramik des 6. Jh.s (Pl. 67) die der hellenistischen Zeit (Pl. 68).

[140] *Kelso*, 1968, § 152-159; 209-211.

[141] Vgl. *Veijola*, 1982, 196-197; *Becker*, 1990, 50f; *Blum*, 1990, 368. Nach *Schwartz* (1985, 77-79) fungierte Bethel in nachexilischer Zeit durchgehend als Kultort, an dem die Jakobtradition rezipiert wurde.

weiterhin eine Fasten- und Klagefeier durchführen solle.[142] Fraglich ist, ob in dem hebräischen Text וַיִּשְׁלַח בֵּית־אֵל שַׂר־אֶצֶר וְרֶגֶם מֶלֶךְ Bethel tatsächlich als Subjekt zu verstehen ist. Es fällt auf, daß – in Prosatexten singulär[143] – ein Ortsname als Personifikation gebraucht wird, wo man normalerweise „die Männer / die Priester von Bethel" o.ä. erwarten würde. Aber selbst wenn der masoretische Text ursprünglich sein sollte, würde er nicht belegen, daß Bethel ein eigenständiges Kultzentrum war, sondern nur daß es dort eine Dependance von Jerusalem gegeben hat.

Aber schon die antiken Übersetzungen bieten ein abweichendes Verständnis des Textes. Nach ihnen werden die Gesandten nicht von Bethel nach Jerusalem geschickt, sondern von einem nicht genannten Ort „nach Bethel" (LXX, Syr., Targ.) bzw. „zum Haus Gottes" (Vulg.). *Francis S. North* hält dieses Verständnis des Textes für ursprünglich, und daraus, daß Boten nach Bethel geschickt werden, um von der dortigen Priesterschaft eine Stellungnahme zur Fastenpraxis zu erhalten, schließt er, daß die Stadt in jener Zeit Jerusalem als zentralen Kultort ersetzt haben müsse.[144]

Im Anschluß an *Julius Wellhausen*[145] zieht man בֵּית־אֵל häufig mit שַׂר־אֶצֶר zu einem theophoren Personennamen[146] zusammen.[147] Bethel-Sar-Ezer sowie Regem-Melech und seine Leute wären dann nicht die Gesandten, sondern als Subjekt des Satzes die Auftraggeber, die die Gesandtschaft auf den Weg schicken, und in dem singularischen „ich" von v3 würde nicht Bethel sprechen, sondern jeder einzelne dieser Männer. Offen bliebe, von wo aus sie eine Gesandtschaft geschickt hätten, aber dies dürfte den ursprünglichen Lesern klar gewesen sein, da sie – das wird vom Text vorausgesetzt – die genannten Personen kannten.

---

[142] So verstehen den Text *W. Rudolph*, KAT 1976; *C. L. Meyers – E. M. Meyers*, AB 1987; *A. Deissler*, NEB 1988; *Pfeiffer*, 1999, 80f; *Schaper*, 2000, 169f.

[143] Die Stellen, auf die *Rudolph* (KAT 1976) verweist, enthalten keine Orts*namen*.

[144] *North*, 1954, 192-196; vgl. *Blenkinsopp*, 1998, 33; *Zevit*, 2001, 674. Wenig überzeugend bezieht *Blenkinsopp* auch Hag 2,10-14 („was sie *dort* darbringen, ist unrein" v14) auf den Kult von Bethel.

[145] *Wellhausen*, ^{3}1898, 186; zu älteren Vorschlägen, Bethel als Namen zu betrachten, vgl. *R. Hanhart*, BK 1996.

[146] Der Name *Sar-Ezer* ist in 2Kön 19,37; Jes 37,38 als Hypokoristikum belegt. Mit Gottesname begegnet *Nergal-Sar-Ezer* in Jer 39,3. *Bethel-Sar-Ezer* entspricht *Bīt-ili-šar-uṣur* („Bethel schütze den König"). *Hyatts* (1937, 392-394) Identifikation des Bethel-Sar-Ezer von Sach 7,2 mit einem im 6. Jh. keilschriftlich belegten *Bīt-ili-šar-uṣur*, läßt sich wohl nicht halten. Der Gott Bethel ist gut belegt, auch in Personennamen (vgl. u. S. 82).

[147] So z.B. *Garcia-Treto*, 1967, 106-108; *D. L. Petersen*, OTL 1985; *H. Graf Reventlow*, ATD 1993; *R. Hanhart*, BK 1996.

Die Frage, wie Sach 7,2f ursprünglich zu verstehen ist, wird sich kaum mehr entscheiden lassen. Folglich steht die These, daß in Bethel während des Exils öffentliche Klagefeiern stattgefunden hätten, auf unsicherem Boden. Man kann nur vermuten, daß Bethel in exilischer Zeit weiterhin bewohnt war, da es unwahrscheinlich ist, daß die Babylonier die gesamte Bevölkerung deportiert haben. Für die persische Zeit ist der Ort schriftlich belegt, archäologisch jedoch nicht nachweisbar. Dieser Befund kann an der Unzuverlässigkeit der schriftlichen Quellen liegen oder daran, daß die Ausgräber die persischen Schichten nicht gefunden oder nicht erkannt haben.[148] Auf jeden Fall können wir über Bethel in exilisch-nachexilischer Zeit kaum etwas sagen.

3.6 Der Ort in späteren Zeiten

In hellenistischer und römischer Zeit gewann Bethel wieder an Bedeutung.[149] Der Ort entwickelte sich zu einem militärischen Stützpunkt. Die Häuser wurden sorgfältig gebaut und standen auch außerhalb der Stadtmauer. Die Zunahme der Bevölkerung führte dazu, daß man erstmals große Zisternen benötigte, die nicht zu einem bestimmten Haus gehörten, sondern der Allgemeinheit dienten. Gefunden hat man eine ganze Reihe von Münzen, aber nur wenige Bauten (z.B. in Areal B). Ab der römischen Zeit werden Mauerfunde selten, da die neuzeitlichen Bewohner Bethels die Steine für ihre Hausbauten verwendet oder aus ihren Gärten entfernt haben.

Schriftliche Quellen zeugen von der militärischen Bedeutung des Ortes. Um 160 v. Chr. baute der seleukidische Feldherr Bakchides im Kampf gegen die Makkabäer neben anderen Orten auch Bethel zu einer Festung mit Mauern und Toren aus und stationierte dort eine Truppe.[150] Im Jahr 69 n. Chr. hat Vespasian – so berichtet Josephus (Bell 4,551[151]) – den Ort auf seinem Zug nach Jerusalem erobert und dort eine Truppe stationiert. Während des Bar-Kochba-Aufstands (132-135 n. Chr.) unterhielten die Römer hier erneut eine Garnison, die jüdische Flüchtlinge ergreifen sollte.[152] Noch aus vorbyzantinischer Zeit stammt ein Ossuar, das auf dem Ölberg gefunden wurde und die griechische Aufschrift „Juda,

---

[148] Zur persischen Zeit im Gebiet Benjamins vgl. *Lipschits*, 1999, 155-185.

[149] *Kelso*, 1968, 38-44.

[150] 1Makk 9,50f; vgl. Josephus, Ant 13,15.

[151] Βηθηγα ist eine Verschreibung von Βηθηλα; vgl. *Möller – Schmitt*, 1976, 44f.

[152] LamR I,16 § 45.

Sohn des Juda, aus Bethel“ trägt.[153] Sie belegt eine jüdische Besiedlung des Ortes in dieser Epoche.

In byzantinischer Zeit erlebte Bethel einen neuen Höhepunkt. Der Ort dürfte jetzt hauptsächlich von Christen besiedelt gewesen sein. Im 4. Jh. bezeichnet Euseb ihn zwar als kleines Dorf (κώμη; Onom. 40,20f), in späterer byzantinischer Zeit wurde jedoch das 66 x 93m große, noch heute gut sichtbare Becken südlich der *Dēr Dibwān*-Straße gebaut, wohl um die Wasserversorgung der weiter gewachsenen Bevölkerung zu sichern. Der Ort erhielt zudem eine neue Mauer und wurde dabei nach Osten ausgeweitet. In der Verlängerung der Nordmauer hat man ein Tor gefunden, das auf der Höhe der Straße lag, die den Ort heute nach Norden verläßt und auf **Abb. 1** gut zu sehen ist. Durch dieses Tor führte eine Straße nach Süden auf den heutigen Platz im Zentrum des Ortes zu.[154] Östlich neben der Straße stand die neue Ostmauer Bethels. In Areal C hat man einige Gräber gefunden.

Kirchen zeugen in byzantinischer Zeit vom Aufkommen einer christlichen Bethel-Tradition. Der Pilger von Bordeaux kennt 1000 Doppelschritte von Bethel entfernt einen Ort, an dem man Jakobs Traum lokalisiert: vermutlich *Ḫirbet el-Maqāṭir*.[155] Hieronymus erwähnt in seiner Übersetzung von Eusebs Onomasticon (um 390 n. Chr.) in einem Zusatz eine Kirche, die in Bethel an der Stelle gebaut worden sei, wo Jakob geschlafen habe.[156] Die Stelle scheint hier im Ort selbst zu liegen. Diese Kirche wird vielleicht auch in einem Brief vorausgesetzt, den Epiphanius, der Bischof von Salamis (Cypern), um 394 n. Chr. an Johannes, den Bischof von Jerusalem, schrieb. Hier ist von einer Reise die Rede, die die beiden zu gottesdienstlichen Feiern nach Bethel gemacht haben.[157] Auf den Reisebericht der Nonne Egeria, die Palästina im späten 4. Jh. bereist hat, geht wohl eine bei dem Diakon Petrus (12. Jh.) überlieferte Notiz zurück, nach der man im byzantinischen Bethel auch das Grab des anonymen Gottesmannes zeigte, der hier nach der Erzählung von 1Kön 13 sein Leben gelassen hat.[158]

---

[153] CIJ II, 273 Nr. 1283.

[154] *Kelso*, 1968, § 77-80.

[155] Vgl. o. S. 22f.

[156] Onom. 7,2f (s. o. S. 4 Anm. 5). Eine Kirche in Bethel erwähnt Hieronymus auch in seinem 46. Brief, den er 386 n. Chr. im Namen von Paula und Eustochium an Marcella geschrieben hat (46,12f; CSEL 54, 344).

[157] PG 43, 390.– Weitere Belege für die byzantinische Zeit s. *Bagatti*, 1979, 24f.

[158] CChr 175 (1965), 99; *G. Röwekamp* (Hg.), Egeria. Itinerarium – Reisebericht (FC 20), Freiburg u.a. 1995, 343.

Die mit der Jakob-Überlieferung verbundene Kirche stand vermutlich unter der Moschee, die knapp 100m nordöstlich des byzantinischen Teiches südlich an der *Dēr Dibwān*-Straße liegt und diese etwas verengt – das Haus mit drei Bogenfenstern in der Ostmauer (**Abb. 14**). Dort konnte man bis ins 19. Jh. die Reste einer kleinen Kirche mit nur einer Apsis sehen (**Abb. 15**). Der Ausgrabungsbericht, der auf eine genaue Beschreibung der Architekturfunde und eine Grundrißzeichnung leider verzichtet, will vermutlich diese Kirche angesichts des Keramikbefunds in die byzantinische Zeit datieren.[159] Auch drei Säulenbasen, die auf der Nordseite der Hauptstraße bei der Abzweigung in den alten Ortskern vor einem Haus umgedreht aufgestellt sind und dort als Bänke dienen, dürften aufgrund ihrer Form aus byzantinischer Zeit stammen.[160] Fraglich ist der Grundriß des Gotteshauses. Die Kirche, die *Kelso* als byzantinischen Bau im Blick hat, ist eine einschiffige Anlage, die Säulenreste sprechen dagegen für eine mehrschiffige Basilika. Vielleicht gehörten die Säulen aber zu einem anderen Bau oder die einschiffige Anlage ist nicht byzantinisch, sondern erst später anzusetzen.[161] Unmittelbar östlich der Kirche haben die Ausgräber schwere Mauern und Fußböden gefunden, die sie angesichts der Nähe zur Kirche als Reste eines im 6.-8. Jh. errichteten Klosters deuten.[162] Weitere Kirchen standen in der näheren Umgebung, nämlich in *Burǧ Bētīn* und *Ḫirbet el-Maqāṭir*.[163] Fraglich ist, ob auch sie mit der Jakob-Tradition – im Fall von *Ḫirbet el-Maqāṭir* spricht dafür immerhin der Pilger von Bordeaux – oder mit der Überlieferung vom Altarbau Abrahams verbunden waren.[164]

In der Kreuzfahrerzeit hat man nach schriftlichen Quellen in der Mitte des 12. Jh.s eine neue Kirche gebaut. *Pringle* identifiziert sie mit den Ruinen der einschiffigen Kirche, deren Reste man bis ins 19. Jh. an der Stelle der heutigen Moschee sehen konnte (**Abb. 15**).[165] Da er auf *Kelsos* Ausgrabungen nicht Bezug nimmt, bleibt unklar, ob er die von diesem

---

159 *Kelso*, 1968, § 165-167. Daß es diese in ihren Resten bis ins 19. Jh. sichtbare Kirche ist, die *Kelso* für byzantinisch hält, geht nur aus einer Anmerkung zu § 214 hervor. In ihr grenzt er sich nämlich von *Clermont-Ganneau* ab, der dieselben Architekturreste in die Kreuzfahrerzeit datiert, und das sind vermutlich die besagten, bis ins 19. Jh. sichtbaren Ruinen.

160 Vgl. die Architekturelemente in *Kelso*, 1968, Pl. 79 und 90d, bes. das byzantinische Kapitell und die Säulenbasis Pl. 79,6.8. Die zwei kleinen Säulen, die sich auf beiden Plates finden, werden als Altarsäulen gedeutet (§ 365).

161 *Bagatti*, 1979, 26.

162 *Kelso*, 1968, § 170; 214; Pl. 87b; 90b-d.

163 S. o. S. 21-23.

164 Vgl. *Bagatti*, 1979, 27.

165 *Pringle*, 1993, I, 104f. Bild der Moschee in *Kelso*, 1968, Pl. 90d.

Abb. 14 Moschee in *Bētīn*

Abb. 15 frühere Kirchenruine in *Bētīn*

für byzantinische gehaltene Kirche in die Kreuzfahrerzeit datiert oder mit einem Nachfolgebau rechnet. Jedenfalls hat man die Kirchenruine Ende des 19. Jh.s – angeblich weil ein Protestant sie kaufen wollte[166] – niedergerissen und über dem Westteil (nicht über der Apsis) eine Moschee gebaut.[167] Steine der Kirche wurden dabei wiederverwendet.

Aus arabischer Zeit wurde kaum Keramik gefunden. Man hatte den Ort aufgegeben. Lange Zeit schlugen zwischen den Ruinen, an denen der Ortsname haften blieb, allenfalls Hirten vorübergehend ihre Zelte auf.[168] Erst Mitte des 19. Jh.s wurde der Ort von Menschen neu gegründet, die aus dem 3,5km südlich gelegenen *Burqā* stammten, ihr Heimatdorf aber nach handfesten Auseinandersetzungen verlassen hatten.[169] Um 1960 zählte die Bevölkerung ca. 750 Menschen.

---

[166] *Lagrange*, 1892, 453.

[167] Vgl. *Sternberg*, 1915, 7-11. Eine Beschreibung der noch nicht überbauten Ruine bietet *Conder – Kitchener*, 1882, 295.305.

[168] Vgl. *Robinson*, 1841, 449. *Friedrich Adolph Strauss* schreibt 1870: „... Am Abhange des nordöstlichen Hügels liegen die großen und umfangreichen Ruinen von Bethel. Die Häuser waren verfallen und von Menschen verlassen; sie dienten nur den vorüberziehenden Herden zur nächtlichen Lagerung. Von der Burg auf der Höhe des Hügels ziehen sie sich in vielen Straßen in die Tiefe hinab; die Kirche schien in ein älteres Gebäude hineingebaut zu sein." (zitiert nach *Wolf-Crome*, o.J., 143).

[169] Vgl. *Sternberg* (1915, 4f) und die überaus interessante soziologische Untersuchung von *Lutfiyya* (*passim*), der aus *Bētīn* stammt (1966, 35-37).

4 Bethel als Entstehungsort biblischer Schriften?

Von mehreren Schriften bzw. Texten des Alten Testaments ist behauptet worden, sie seien in Bethel entstanden. Doch trifft dies zu? Handelte es sich bei Bethel vielleicht gar um ein literarisches Zentrum, in dem Teile der hebräischen Bibel geschrieben worden sind?[1]

4.1 Der Elohist?

Aufgrund der Aufnahme von Heiligtumstraditionen des Nordreichs sowie Berührungen mit dem Nordreichspropheten Hosea und dem deuteronomischen Gesetz, das seine Wurzeln im Norden haben soll, nimmt man zuweilen – jedoch keineswegs ohne Gegenstimmen – an, der Elohist habe im Nordreich gewirkt. *Hans Klein* hat diese These 1977 präzisiert und den Elohisten, den er um 800 v. Chr. ansetzt, in Bethel lokalisiert.[2] Dafür führt er folgende Überlegungen an: Typisch für den Elohisten seien Traumoffenbarungen. Da Traumoffenbarungen ihren Sitz an einem Heiligtum hätten, sei der Elohist an einem Kultort zu suchen, und Gen 28,10ff lasse dabei an Bethel denken, den einzigen Kultort, an dem innerhalb des elohistischen Werkes eine Traumoffenbarung erfolgt. Typisch für den Elohisten ist ferner die Gottesbezeichnung Elohim. Von ihr sollen 1Sam 10,3 und 1Kön 12,28 zeigen, daß sie in Bethel für den dort verehrten Gott gebräuchlich war. Zudem sei Bethel der einzige Kultort, der vom Elohisten erwähnt wird. Dieser Lokalisierung dürfe die Erzählung vom goldenen Kalb (Ex 32), die ja gegen Bethel polemisiert, nicht entgegengehalten werden, da der Elohist sie in einer unpolemischen, positiven Fassung[3] enthalten habe.

---

[1] Sehr kreativ macht *Knauf* Bethel in RGG^4 (I, 1376) zu einem literarischen Zentrum (vgl. *ders.*, 2000, 133f mit Anm. 11). Im 7. Jh. sollen hier eine Fassung des Jakobs-Zyklus (Gen 27-35*), Teile des Richterbuchs (Ri 3-9*) und eine Fassung des Hoseabuchs (Hos 4-11*) entstanden sein. Jeremia soll das Hoseabuch gelesen haben, als er an der Schule von Bethel studierte. Später soll hier sein Buch überarbeitet worden sein.

[2] *Klein*, 1977, 248-253; vgl. *van der Toorn*, 1996, 261-264.

[3] Vgl. u. S. 141-149.

Kleins These vermag kaum zu überzeugen. Das Werk des Elohisten ist nur fragmentarisch erhalten und deswegen mit vielen Unsicherheiten behaftet, so daß selbst seine Existenz vielfach bestritten wird. Auch die Lokalisierung des Werkes im Norden beruht nur auf Indizien, die sichere Schlußfolgerungen kaum erlauben. Gegen eine Lokalisierung in Bethel spricht, daß Bethel eine hervorgehobene Sonderstellung lediglich in Gen 28,10ff einnimmt, aber nicht – soweit sich das feststellen läßt – das ganze Werk des Elohisten bestimmt. Natürlich kommt, wenn man überhaupt von einem elohistischen Werk und dessen Entstehung im Nordreich ausgeht, Bethel als Ort eines Staatstempels in Frage, aber man muß auch mit Orten wie Sichem oder Samaria rechnen. Kurz: Eine Lokalisierung in Bethel läßt sich – von allen anderen Unsicherheiten abgesehen – nicht belegen.

4.2 Die »Bethel-Interpretation« des Amosbuches?

Hans Walter Wolff[4] hat im Amosbuch eine Bearbeitungsschicht ausgemacht, die die gegen Bethel gerichteten Worte des Amos auf die Zerstörung des Betheler Heiligtums durch Josia bezieht und dessen Tat damit als Werk Jahwes legitimiert und propagiert. Von dieser sog. Bethel-Interpretation vermutet *Wolff*, daß sie „einem konkreten liturgischen Anlaß im drittletzten Jahrzehnt des 7. Jh. am Heiligtum zu Bethel“ gedient habe.[5] Dieser Schicht seien 1,2; 3,14; 4,6-12.13; 5,6.8f; 9,5f zuzurechnen.

Amos 3,14 kündigt an, daß die Hörner des Altars von Bethel abgeschlagen, ja alle dortigen Altäre zerstört werden. Diese Ankündigung läßt sich in der Tat am ehesten als vaticinium ex eventu verstehen und auf die Taten Josias beziehen.[6] In Amos 5,6 endet eine Unheilsandrohung mit der syntaktisch nur locker angehängten und deswegen vielleicht erst später zugefügten Bemerkung לְבֵית־אֵל, die man wohl im Sinne von „Auf Bethel zu beziehen!“ verstehen muß.[7] Der Vers hat dann zumindest auf einer sekundären Ebene die Zerstörung des Betheler Heiligtums im Blick. Der Bethel-Interpretation weist *Wolff* auch die Mahnrede 4,6-12 zu. Der schwierige v12 beziehe sich mit den Ankündigungen „*so* werde ich dir tun“ und „weil ich dir *dies* tun werde“ auf die

---

4 *H. W. Wolff*, BK XIV/2, ^{2}1975, 135-137; vgl. *ders.*, 1970, 448-453.

5 *H. W. Wolff*, BK XIV/2, ^{2}1975, 136.

6 Vgl. u. S. 137f.182f.

7 Vgl. u. S. 183.

Zerstörung von Bethel. Auch der in v13 unmittelbar anschließende hymnische Text sei ebenso wie die beiden vergleichbaren hymnischen Abschnitte 5,8f und 9,5f der Bethel-Interpretation zuzuschreiben, da der Lobpreis göttlichen Gerichtshandelns die Zerstörung von Bethel im Blick habe. In den Einschüben werde die Betheler Gemeinde aufgefordert, Jahwes Gericht als gerecht anzuerkennen.[8]

M.E. bleibt für die Mahnrede 4,6-12 ein Bezug auf die Zerstörung von Bethel äußerst fraglich.[9] Er beruht nämlich auf der nicht belegbaren Annahme, daß es sich bei dem Text um die wörtliche Wiedergabe einer tatsächlich gehaltenen Predigt handelt und der Prediger in v12 bei כֹּה „so" und זֹאת „dies" mit seinem Finger auf etwas Zerstörtes gezeigt haben müsse, nämlich auf das zerstörte Betheler Heiligtum.[10] Auch für die hymnischen Texte 4,13; 5,8f und 9,5f ist ein Bezug auf die Ereignisse in Bethel eher unwahrscheinlich.[11] Er ergibt sich für *Wolff* nur dadurch, daß die Abschnitte Texten folgen und an sie anknüpfen, die auf Bethel bezogen sind, nämlich an die genannte Mahnpredigt 4,6-12, das Drohwort 5,6 und die Vision von der Tempelzerstörung in 9,1-4.

Deutlich ist ein Bezug auf die Zerstörung des Betheler Heiligtums durch Josia nur in 3,14 und 5,6(*).[12] Doch dieser Bezug besagt weder, daß die Verse in Bethel geschrieben worden sind und das Amosbuch folglich dort überarbeitet worden ist, noch daß sie aus der Zeit Josias stammen. Sie können auch nach Josia beispielsweise in Jerusalem geschrieben worden sein und darauf zielen, die Zerstörung Bethels durch Josia zu legitimieren und die Gerichtsbotschaft des Amos durch eine ex eventu formulierte Ankündigung für die spätvorexilische Zeit als wahre Prophetie auszuweisen oder aber um zu zeigen, daß man spätestens nach der Zerstörung des Betheler Kultes die Wahrheit der Verkündigung des Amos hätte erkennen müssen.[13] Man wird also an der sog. Bethel-Interpretation allenfalls in einem stark modifizierten Sinne festhalten können und diese auch nicht in Bethel lokalisieren dürfen.

---

[8] *H. W. Wolff*, BK XIV/2, ^{2}1975, 254-256.263f.

[9] Vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 46ff.

[10] *H. W. Wolff*, BK XIV/2, ^{2}1975, 262.

[11] Wenn die hymnischen Texte mit 1,2 zusammenhängen, ist die Redaktion am ehesten in Jerusalem zu lokalisieren (vgl. *Koch*, 1974, 535). Außerdem stammen sie vermutlich erst aus (nach)exilischer Zeit (vgl. *Mathys*, 1994, 110-112; *J. Jeremias*, ATD 1995, 55-59).

[12] Vgl. u. S. 182f.

[13] Vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 43f.

4.3 *Das deuteronomistische Geschichtswerk?*

Nur beiläufig und im Rahmen einer Anmerkung hat *Martin Noth* in seinen „Überlieferungsgeschichtlichen Studien" unter Verweis auf die Rezeption von Lokalüberlieferungen aus Bethel und Mizpa die Vermutung geäußert,[14] daß das deuteronomistische Geschichtswerk in dieser Gegend entstanden sei.[15] Auf die bereits besprochene These von den Volksklagefeiern in Bethel[16] aufbauend, hat *Timo Veijola* diese Vermutung in einer Arbeit zu Ps 89 aufgenommen und zu einem umfassenden Konzept ausgebaut.[17] Die deuteronomistische Bewegung habe ihren Sitz zunächst in Mizpa und später in Bethel gehabt. Im Rahmen des Göttinger Schichtenmodells zur Entstehung des deuteronomistischen Geschichtswerks kommt er zu der Annahme, daß die älteste deuteronomistische Schicht (DtrH) in Mizpa, die jüngste (DtrN) in Bethel verfaßt worden sei. Auch von Ps 89 vermutet er, daß dieser – da die jüngste Phase deuteronomistischer Wirksamkeit bereits vorausgesetzt werde – in Bethel entstanden und dort im Rahmen kultischer Klagefeiern rezitiert worden sei.

Für die Lokalisierung der deuteronomistischen Überlieferung in Bethel beruft sich Veijola auf Ri 2,1-5 und Ri 20-21. Nach der Darstellung von Ri 20,17ff und 21,1ff versammelten sich die Stämme Israels, die die Schandtat von Gibea (Ri 19) an Benjamin rächen wollten, immer wieder in Bethel, um zu weinen und zu klagen sowie um Gott zu befragen.[18] Alle Verse, die von Klageversammlungen und Gottesbefragungen in Bethel handeln, schreibt Veijola einem spät-deuteronomistischen Redaktor (DtrN) zu.[19] Da er für die Klageriten und Gottesbefragungen in Bethel keinen Anhalt in der Überlieferung findet, hält er diese für Rückprojektionen exilisch-nachexilischer Verhältnisse in die vorstaatliche

---

[14] *Noth*, ^{3}1967, 110. Eine Überlieferung aus Mizpa findet Noth z.B. in 1Sam 19,21bβ-27a, eine aus Bethel z.B. in 1Kön 13 (S. 97). Zur Lokalisierung des deuteronomistischen Geschichtswerks in Mizpa vgl. *McKenzie*, 1998, 149-155.

[15] Ausgehend von der Annahme, daß das Deuteronomium schon vor 722 im Nordreich entstanden ist, kommt *Dumermuth* (1958, 59-98) zu der These, daß sich das Zentralisationsgesetz (Dtn 12) ursprünglich nicht auf Jerusalem, sondern auf Bethel bezogen habe. Die Namenstheologie sei nach 722 angesichts der kultischen Notlage Israels gegen den Jerusalemer Erwählungsanspruch entworfen worden (S. 78f). Erst im Laufe des 7. Jh.s sei das Deuteronomium nach Jerusalem gekommen, und dort habe man das Zentralisationsgesetz auf Jerusalem bezogen.

[16] S. o. S. 60f.

[17] *Veijola*, 1982, 179-210; vgl. *Schmitt*, 1998, 102.

[18] S. u. S. 178f.

[19] *Veijola*, 1982, 186-190.

Zeit.[20] Ganz ähnlich Ri 2,1-5. Auch hier ist vom Weinen (בכה) des Volkes und damit von einer Klagefeier die Rede, und zwar an einem Ort, der Bochim (בֹּכִים) genannt und von der LXX mit Bethel identifiziert wird.[21] Den Text schreibt Veijola aus sprachlichen Gründen (spät-)deuteronomistischen Kreisen des 6. Jh.s zu (DtrN).[22] Ausgehend von der Annahme, daß es sich bei der Klagefeier, von der hier erzählt wird, um eine Rückprojektion der eigenen Verhältnisse handelt, kommt Veijola zu der These, daß DtrN in Bethel zu lokalisieren sei und man dort kollektive Klagefeiern durchgeführt habe.

Abgesehen davon, daß die Identifizierung des ansonsten unbekannten Ortes Bochin mit Bethel äußerst fraglich ist, da sie in der LXX auf schriftgelehrten, Gen 35,8 und/oder Ri 20,26 aufnehmenden Überlegungen der Übersetzer beruhen mag,[23] krankt die These zum ersten daran, daß sich die Texte, deren fiktionaler Charakter nicht bestritten werden soll, im Blick auf die Lokalisierung in Bethel kaum als Rückprojektionen aktueller Verhältnisse erweisen lassen. Gegen die Rückprojektionsthese spricht nämlich, daß man dann den Deuteronomisten auch unterstellen müßte, entgegen dem von ihnen propagierten Opfermonopol Jerusalems in Bethel Opfer dargebracht zu haben, da die Israeliten genau dies nach Ri 2,1-5; 20-21 in Bethel tun.[24] Die Lokalisierung der Erzählungen in Bethel beruht also kaum auf einer Rückprojektion. Für fiktive Erzählungen, die in vorstaatlicher Zeit spielen, kam Jerusalem nicht in Frage, da die Davidsstadt der Einnahme durch David vorbehalten sein sollte. Folglich mußte man Klagefeiern an einem anderen Ort lokalisieren, der als Kultort Tradition hatte, und dabei lag es durchaus nahe, auch an Bethel zu denken. Zum zweiten erscheint es fraglich, ob sich die deuteronomistische Bewegung ausgerechnet in Bethel, dem Ort, der für sie als Inbegriff der Ketzerei galt, niedergelassen haben soll.[25] Auch Veijola sieht das Problem, glaubt aber, es durch einen Verweis auf Ri 2,1-5 lösen zu können. Die ätiologische Erzählung begründe nämlich

---

[20] Vgl. *Blenkinsopp*, 1998, 30-34.

[21] S. u. S. 179f.

[22] *Veijola*, 1982, 184-186.

[23] S. u. S. 179f.

[24] Vgl. *Veijola*, 1982, 208f. In exilischer Zeit mögen Jahwe – das ist durchaus wahrscheinlich – auch außerhalb von Jerusalem Opfer dargebracht worden sein. Nur daß die Deuteronomisten eine derartige Praxis entgegen ihrer eigenen Dogmatik auch propagiert haben sollten – wie Veijola ihnen unterstellt –, scheint unwahrscheinlich.

[25] *E. Würthwein* (ATD 11,2, 1984, 460) nimmt an, daß Bethel in der Exilszeit als Kultzentrum wieder eine Rolle gespielt habe, daß aber genau dies die Polemik deuteronomistischer Kreise provoziert habe.

„mit einer Engelerscheinung die Rechtmässigkeit der späteren kultischen Begehungen in Bethel (Ri 20-21)“ und habe auch der Ansiedlung der Deuteronomisten in Bethel eine göttliche Legitimation gegeben.[26] Diese Deutung von Ri 2,1-5 scheint jedoch äußerst unwahrscheinlich. Zum einen kann ein Text, der von Bethel nicht einmal redet, kaum der Legitimierung Bethels dienen. Zum anderen kann die Erzählung, die – wenn auch fiktiv – in vorstaatlicher Zeit spielt, kaum auf die Legitimierung von Verhältnissen des 6. Jh.s zielen, da zwischen diesen Zeiten durch „die Sünde Jerobeams“ ein tiefer Graben liegt. So bleibt die These von Bethel als Sitz der deuteronomistischen Bewegung äußerst unglaubwürdig.

4.4 Die Priesterschrift?

Ausgehend von der These, daß Aaron als Ahnvater der Priesterschaft von Bethel galt, kommt *Volkmar Fritz* zu der Annahme, daß die Priesterschrift in den Reihen der Betheler Priesterschaft entstanden sei, und zwar vermutlich kurz nach dem Untergang Judas 587 v. Chr.[27] Für diese Herkunft spreche, daß die Priesterschrift Aaron zum Ahnvater der Priester mache, obwohl dies von den älteren Pentateuchquellen keineswegs vorgegeben war. Die Priester von Jerusalem, die sich auf Zadok zurückführten, und ihre Kollegen in Silo bzw. Anatot, die sich von Eli ableiteten, hätten die Wahl Aarons zum einzig legitimen Priester als Affront verstehen müssen, und deswegen sei der Verfasser der Priesterschrift kaum in ihren Reihen zu suchen. Er stamme vielmehr aus den Reihen der Betheler Priester, denen Aaron seit jeher als Ahnvater galt.

Mit der Hervorhebung Aarons nimmt die Priesterschrift aller Wahrscheinlichkeit nach eine Tradition auf, die ihre Wurzeln tatsächlich in Bethel hat. Das spricht jedoch noch nicht dafür, daß ihr Verfasser – mag er sein Werk in Jerusalem oder im Exil geschrieben haben – aus den Reihen der Betheler Priesterschaft stammt, ja eine solche Herkunft ist sehr unwahrscheinlich, da die Priesterschrift bei ihrer Aufnahme der Erzählung von Jakobs Traum die Bedeutung Bethels mindert bzw. den Ortsnamen Bethel meidet (Gen 35,9-15*) und von Luz spricht (Gen 48,3).[28] An Bethel hatte die Priesterschrift also kein besonderes Interesse. Angesichts des zentralen Stellenwerts, den sie dem Jerusalemer Tempelkult zuschreibt, wird man ihren Verfasser vielmehr im Kreis der Jerusalemer Priesterschaft zu suchen haben.

---

[26] *Veijola*, 1982, 259f.

[27] *Fritz*, 1977, 154-157; vgl. schon *Meek*, 1929, 157.

[28] S. u. S. 197-199.

Das wirft jedoch die Frage auf, warum dieser Jerusalemer Priester ausgerechnet Aaron, den Ahnherrn der Betheler Priesterschaft, zum Urvater aller Priester macht. Man mag nun vermuten, daß die Betheler Priesterschaft – nach der assyrischen Eroberung, nach den Zerstörungen durch Josia oder in einem langen Prozeß – nach Jerusalem gezogen sei und sich dort mit der ansässigen Priesterschaft verbunden bzw. gegenüber ihr durchgesetzt habe,[29] und daraus schließen, daß man im Blick auf die Exilszeit kaum noch von einer spezifischen Betheler Priesterschaft sprechen könne und es sich damit auch verbiete, den Verfasser der Priesterschrift im Kreis der Betheler Priesterschaft zu suchen. Solche Überlegungen lassen sich jedoch kaum hinreichend begründen. Für die Priesterschrift dürfte bei der Erhebung Aarons zum Ahnvater der Priesterschaft vielmehr ein anderer Gedanke ausschlaggebend gewesen sein: Die Priesterschrift denkt in ihrem Entwurf vom Sinai her. Das machte es ihr unmöglich, Zadok, den traditionellen Ahnvater der Jerusalemer Priesterschaft, zum Ahnvater aller legitimen Priester zu machen, da dieser erst zur Zeit Davids amtierte. Der Verfasser mußte auf einen anderen priesterlichen Ahnvater zurückgreifen, und da legte es sich nahe, die Aaron-Überlieferung, die bereits mit der Sinai-Tradition verbunden war, aufzunehmen und Aaron zum Ahnvater der Jerusalemer Priesterschaft werden zu lassen.[30] Die Bedeutung Aarons läßt sich also vom Gesamtkonzept der Priesterschrift erklären und bietet keinen Hinweis darauf, daß der Verfasser aus den Reihen der Betheler Priesterschaft stammte.

4.5 Die Asaphpsalmen?

Im Psalter liegen uns in Ps 50 und 73-83 Lieder vor, die durch sekundäre Überschriften der Sängergruppe Asaph zugeschrieben werden und von denen man deswegen annehmen darf, daß sie ursprünglich eine selbständige Sammlung gebildet oder zu einer solchen gehört haben.[31] In ihnen ist gehäuft von Josef und Ephraim die Rede. Zudem wird in ihnen vielfach auf Traditionen – etwa die Exodustradition (bes. Ps 78) – Bezug genommen, deren Ursprünge häufig im Gebiet des Nordreichs vermutet werden, beispielsweise weil sie auch bei Hosea begegnen.[32]

---

[29] Zum Aufstieg Aarons vgl. *Cody*, 1969, 170-174.

[30] Vgl. *Gunneweg*, 1965, 145.

[31] Vgl. *Weber*, 2001, 117-141; *ders.*, 2002, 79-94.

[32] Vgl. *Nasuti*, 1988, 193-195; *Goulder*, 1996, 24-28; speziell zu Ps 77 vgl. *Weber*, 1995, 207-233.

Diese Beobachtungen haben zu Thesen geführt, die diese Psalmen je nach Datierung auf unterschiedliche Weise mit dem Gebiet des Nordreichs in Verbindung bringen: Wenn man sie vor dem Untergang 722 v. Chr. ansetzt, können sie in Israel entstanden sein.[33] Falls man sie ins 7. Jh. datiert, kann man sie auf Kreise zurückführen, die aus Israel stammten, aber nach Jerusalem geflohen waren.[34] Wenn man sie erst nach 587 v. Chr. ansetzt, können sie aus dem Gebiet des ehemaligen Nordreichs nach Jerusalem gekommen sein.[35] Sofern man sich innerhalb dieses Gebietes auf eine genauere Lokalisierung einläßt, denkt man an die Heiligtümer von Silo (Ps 78,60) und Bethel.[36] Damit begibt man sich allerdings in den Bereich der Spekulation. Selbst wenn es – was durchaus sein mag – zwischen den Asaphpsalmen und dem Nordreich eine Verbindung gegeben hat, wird man angesichts der vorhandenen Quellen nicht sagen können, wie sie ausgesehen hat. Und selbst wenn man bei einer solchen Verbindung sicher auch an Bethel als Entstehungsort denken darf, irgendwelche Indizien, die auf eine Verbindung zwischen den Asaphpsalmen und Bethel deuten, gibt es nicht.

4.6 Psalm 20?

Auch von *Ps 20* oder einem Vorläufer dieses Psalms vermutet man, daß er in Bethel entstanden ist.[37] Dabei geht man von Papyrus Amherst 63 aus, der einen äußerst schwierigen, aramäischen Text in demotischer Umschrift enthält. Der Papyrus wurde bereits am Ende des 19. Jh.s im Antikenhandel erworben, aber erst am Ende des 20. Jh.s ganz in einer englischen Übersetzung publiziert.[38] Er stammt vielleicht aus dem 4. Jh. v. Chr., jedoch können einzelne der in ihm zusammengestellten religiösen und historischen Texte älter sein. Zu der Trägergruppe, die man wohl mit der jüdischen Kolonie in Elephantine vergleichen kann, die jedenfalls wie diese Aramäisch sprach und in Oberägypten lebte, gehör-

---

[33] Vgl. *Buss*, 1963, 384ff; *Goulder*, 1995, 71-81; *ders.*, 1996, 28.329ff.

[34] Vgl. *Nasuti*, 1988, 193f.

[35] Vgl. *Seybold*, 1994, 146f; *Weber*, 1995, 250-264; *K. Seybold*, HAT 1996, 8f.

[36] Vgl. *K. Seybold*, HAT 1996, 8f. *E. A. Leslie* (The Psalms, Nashville – New York 1949, 238) vermutet, daß Ps 77 kurz nach 733 v. Chr. am Betheler Tempel entstanden sei.

[37] Vgl. *Zevit*, 1990, 224; *Rösel*, 2000, 97; aber auch *Steiner*, 1997, 310.

[38] *Steiner*, 1997, 309-327; da *Steiner* die Fragmente von Kolumne IV und V zu einer Spalte zusammenzieht, werden die Kolumnen bei ihm von dieser Stelle an anders gezählt.

ten nach XVII,1-6 Menschen aus Judäa und Samaria.[39] Für eine Gruppe speziell aus dem nordpalästinisch-libanesischen Raum werden verschiedene Beobachtungen angeführt: 1) die mehrfache Nennung des Gottes Bethel, der dort beheimatet ist,[40] 2) die häufige Ortsbezeichnung *reš*, die mit Rosch ha-Niqra oder dem Karmel identifiziert wird[41] und 3) der Ortsname Zafon, womit allerdings nicht unbedingt der *Ǧebel el-Aqra*ᶜ nördlich von Ugarit gemeint sein muß.[42] Darüber hinaus nimmt man zum Teil sogar an, daß die Trägergruppe aus Bethel nach Ägypten gekommen sei.[43]

Für die Frage nach biblischen Texten aus Bethel ist ein Gebet interessant, das in Kol. XII,11-19 überliefert wird. In der Übersetzung von *Steiner* lautet Z. 17f: „Horus-Yaho, our bull, is with us. May the lord of Bethel answer us on the morrow."[44] Die Gottheit, auf die die Beter vertrauen, wird hier also als „Herr von Bethel" bezeichnet und passend zum alten Betheler Gottesbild als „Stier" tituliert.[45] Damit legt sich die Vermutung nahe, daß das Gebet aus Bethel stammt. Nun weist es im Aufbau und in einzelnen Formulierungen Übereinstimmungen mit Ps 20 auf, die nach Ansicht mancher so groß sind, daß sie eine literarische Abhängigkeit glauben feststellen zu können.[46] Von dieser These ist es

---

39 Nach der Übersetzung von *Steiner*, 1997.

40 S. u. S. 81-86.

41 Vgl. *Vleeming – Wesselius*, 1983/84, 132f; *Kottsieper*, 1988a, 230; anders *Zevit*, 1990, 214; *Steiner*, 1997, 310.

42 Vgl. *Kottsieper*, 1988b, 65-72; *Rösel*, 2000, 85.

43 *Steiner*, 1991, 363; *ders.*, 1995, 205 (vgl. *Rösel*, 2000, 98). Die m.E. sehr kühne These beruft sich auf XII,6-11. Die Trägergruppe komme aus der Stadt, deren Schicksal in dem kurzen Text beklagt wird. Die Stadt sei Bethel. Denn erstens entspreche die Charakterisierung als Ort mit vielen Elfenbeinhäusern den Angaben über Bethel in Amos 3,12-15. Zweitens folge der Klage in XII,11-19 ein Text, der sich explizit auf Bethel beziehe. Einen weiteren möglichen Bezug auf Bethel findet *Steiner* in der allerdings nur fragmentarisch erhaltenen Zeile V,12. Die Begriffe „küssen" und „Jungstiere" stünden hier nahe beieinander und bezögen sich wohl auf einen Brauch, den Hos 13,2 für Bethel belege. Jedoch: Amos 3,12-15 besagt nicht, daß es nur in Bethel Elfenbeinhäuser gegeben hat, und der Bethel-Bezug von XII,11-19 ist äußerst fraglich (s. u.). Die Bedeutung von V,12 ist unklar.

44 Da die Transliteration vor eigene Probleme stellt, sei auf *Kottsieper*, 1988a, 222f verwiesen.

45 Kol. VI, 12f übersetzt *Steiner*: „let them kiss [your] bull[s], / ⌜let them de⌝sire your calves, / Exalted One, / the ⌜c⌝[alves] of your ...s / my m⌜outh⌝ / ... and shake / ..." und Kol. IX, 13: „In your temples / let them build, / lord of Bethel, / a thousand *new* altars."

46 Alle drei Möglichkeiten der Abhängigkeit werden vertreten: a) Der Papyrustext ist älter und der Psalm beruht (in seiner Grundschicht) auf ihm (vgl. *Smelik*, 1985, 75-81; *Kottsieper*, 1988a, 242f). b) Der Psalm bzw. seine Grundschicht ist älter

dann nur ein kleiner Schritt zu der Vermutung, daß auch der Psalm aus Bethel stammen könne.

Der Vermutung sind jedoch zwei Dinge entgegenzuhalten: 1) Es ist sehr fraglich, ob in dem Gebet des Papyrus mit „Bethel" der Ort gemeint ist.[47] In der Übersetzung von *Wesselius* und *Delsman* lautet Z. 17f: „der Herr, unser Gott Yaho, wird uns erhalten. Morgen werden (auch) sie mit uns Bethel antworten."[48] *Kottsieper* kommt bei einer etwas anderen Satzabtrennung zu der Übersetzung: „Mar, uns lauern sie auf! El erhalte unser Volk! Morgen antworte uns wahrlich Bethel!"[49] In beiden Fällen wird *yhwtrn* nicht als „Yaho, unser Stier" (*yhw trn*) verstanden, sondern als Hafel von *ytr* „übrig lassen, erhalten".[50] Und Bethel wird ebenfalls in beiden Fällen nicht als Orts-, sondern als Gottesname gedeutet, was sich schon dadurch nahe legt, daß dieser Gottesname in dem Papyrus mehrfach belegt ist.[51] So verstanden weist der Text keine Verbindung zu der Kultstadt Israels auf, und es gibt keinen Grund, eine Herkunft in Bethel zu vermuten. 2) Aber selbst wenn das Gebet des Papyrus in Bethel entstanden sein sollte, besagt das noch nichts für Ps 20. Daß zwischen den beiden Texten ein wie auch immer geartetes literarisches Abhängigkeitsverhältnis besteht, ist keineswegs so sicher, wie meist behauptet wird. Neben den Übereinstimmungen, die nicht geleugnet werden sollen, gibt es nämlich erhebliche Differenzen: a) Beide Texte enthalten, wie eine Synopse sehr schön deutlich macht,[52] Verse,

---

und der Papyrustext bzw. dessen Grundschicht von ihm abhängig (vgl. *Nims – Steiner*, 1983, 261-274; *E. Zenger*, NEB 1993, 136; *K. Seybold*, HAT 1996, 89). c) Beide Texte gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück (vgl. *Zevit*, 1990, 215; *Rösel*, 2000, 97).

[47] So allerdings *Zevit*, 2001, 669: *yᶜnn. mẖr* (ʾ)*l byt* (ʾ)*l* „May the numen of Bethel answer us anon."

[48] TUAT II, 933.

[49] *Kottsieper*, 1988a, 224.

[50] „Yaho" geht bei *Wesselius – Delsman* auf *ʾḥr* mit Gottesdeterminativ zurück, entspricht damit „Horus" bei *Steiner* und „El" bei *Kottsieper*. *Rösel* (2000, 92f) verweist auf die parallele Verwendung von אדני und zeigt damit überzeugend, daß Jahwe gemeint ist. Nach *Zevit* (2001, 673f) ist das Gebet in der vorliegenden Fassung Horus gewidmet, ursprünglich soll es jedoch an Baal gerichtet gewesen sein.

[51] Der Gott Bethel wird auf dem Papyrus sonst mit Gottesdeterminativ geschrieben (z.B. VIII,13; IX,9.13; X,9; XVII,15; *Ingo Kottsieper* danke ich für den Hinweis auf diese Stellen). In XII,18 steht hinter Bethel allerdings nicht dieses Gottesdeterminativ, das sich in XII,11-19 auch hinter *ʾḥr* (s. letzte Anmerkung) und *bᶜl šmyn* (Z. 18) findet, sondern ein in dem Papyrus häufig anzutreffendes Determinativ, das unter anderem bei Ortsnamen belegt ist (Z. 13 *ṣpn*; vgl. z.B. XIII,15). Da dieses Determinativ jedoch ebenfalls hinter Gottesbezeichnungen stehen kann (*ʾḥr* Z. 15, *ʾdny* Z. 12 und 16), spricht es nicht gegen ein Verständnis von Bethel als Gottheit.

[52] *Rösel*, 2000, 87f.

die im jeweils anderen Text kein Pendant haben und deswegen als späte Zusätze erklärt werden müssen, wenn man eine literarische Abhängigkeit behaupten will.[53] b) Inhaltlich unterscheiden sich die beiden Texte erheblich. Der Psalm bietet in erster Linie eine Fürbitte für den König, in dem Gebet des Papyrus ist dagegen vom König gar keine Rede. Hier äußert eine Gruppe vielmehr Bitten für das eigene Wohl. Das Gebet bezieht sich dabei auf eine aktuelle militärische Notlage, während der Psalm eine solche gerade nicht im Blick hat, sondern sehr grundsätzlich formuliert. Angesichts dieser Differenzen kann m.E. von einer literarischen Abhängigkeit der Texte keine Rede sein.[54] Auch von daher läßt sich also Bethel nicht als Entstehungsort von Ps 20 erweisen.

Zusammenfassend ergibt sich: Bethel war lange Zeit der Sitz eines staatlichen Heiligtums. Daß an einem solchen Ort auch religiöse Texte geschrieben und tradiert wurden, ist zu vermuten, ja im Grunde zu erwarten. Es ist auch damit zu rechnen, daß solche Texte ihren Weg in die hebräische Bibel fanden. Die Möglichkeit, daß einige Texte des Alten Testaments in Bethel entstanden sind, läßt sich also kaum bestreiten. Das Problem liegt jedoch darin, diese Herkunft für einzelne Texte nachzuweisen. Ein solcher Nachweis ist äußerst schwierig und bislang in keinem Fall überzeugend gelungen.

---

[53] Vgl. *Rösel*, 2000, 87-90.

[54] Vgl. *M. Oeming*, NSK.AT 2000, 138f.

5 Der Tempelkult in Bethel

5.1 Die Gottheiten

5.1.1 Der Gott Bethel?

Nach *Otto Eißfeldt*[1] wurde in Bethel in der Späten Bronzezeit eine Gottheit verehrt, die wie der Ort „Bethel“ hieß. Als einwandernde Israeliten in das Gebiet kamen, hätten sie diesen Gott mit Jahwe identifiziert. Die Erinnerung an den Gott Bethel habe in der Königszeit fortgelebt, ja der Gott habe von seinem Heimatort Bethel aus einen Siegeszug durch die Welt der Westsemiten angetreten, und sein Kult sei im 7. Jh. auch in Bethel noch einmal aufgeblüht. Erst Josia habe ihn dort für immer ausgelöscht. Der Eifer dieses Königs zeige, daß es bei seinen Maßnahmen in Bethel um die Vernichtung eines Fremdkultes gegangen sein müsse. Außerhalb Bethels habe der Gott jedoch weitergelebt, zumindest sei er in der jüdisch-aramäischen Kolonie auf der oberägyptischen Insel Elephantine weiter verehrt worden. Diese Thesen gilt es zu überprüfen.

Was wissen wir über den Gott Bethel? Euseb von Caesarea zitiert im 4. Jh. n. Chr. in seiner „Praeparatio evangelica“ aus der um 100 n. Chr. geschriebenen phönizischen Geschichte des Philo von Byblos. Dessen Darstellung beruft sich ihrerseits auf Sanchuniathon, einen phönizischen Priester, der vor dem Trojanischen Krieg gelebt haben soll. Philo beschreibt unter anderem Vorstellungen von der Theogonie der phönizischen Götterwelt: Uranos und Ge („Himmel“ und „Erde“) hatten vier Söhne: Elos, Baitylos (=Bethel), Dagon und Atlas.[2] Dieser seit langem bekannte Text bezeugt einen Gott Bethel, und aus der Prominenz der Eltern und Brüder darf man schließen, daß er ein bedeutender Gott gewesen sein muß.

---

1 *Eißfeldt*, 1930, 225-227; vgl. *Hyatt*, 1939, 87-93; *Kraus*, ²1962, 172.

2 Euseb, Praeparatio evangelica I 10,16: παραλαβὼν δὲ ὁ Οὐρανὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν ἄγεται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς παῖδας τέσσαρας, Ἦλον, τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βαίτυλον καὶ Δαγών, ὅς ἐστι Σίτων, καὶ Ἄτλαντα.

In den Quellen ist der Gott Bethel, den man aufgrund seines Namens vielleicht als Hypostatisierung des Hauses Els oder eines unbestimmten Gottes ansehen kann,[3] sowohl in Personennamen und zusammengesetzten Götternamen als auch in Texten belegt, und zwar in Syrien ab dem 7. Jh., in Süd-Mesopotamien im 6. und 5. Jh. und in Ägypten im 5. und 4. Jh. v. Chr.[4]

1) Personennamen[5]
a) Süd-Mesopotamien: ^{d}*Bīt-ili-nuri* („Bethel ist mein Licht"; 2mal im 6./5. Jh.); ^{md}*Bīt-ili-da-la-ʾ* und ^{md}*Ba-ʾi-it-ili-da-la-ʾ* sowie aramäisch *Bytʾldlny* („Bethel hat [mich] errettet"; mehrfach im 6./5. Jh.); *Ba-i-ti-ili...* (zweiter Teil unleserlich; 6. Jh.); ^{d}*Ba-ʾi-ti-ili-i-di-ʿ* („Bethel hat erkannt"; 6. Jh.); ^{d}*Ba-ti-il-ḫa-ra* („Bethel ist entbrannt"?; 6. Jh.); ^{md}*Ba-ʾi-ti-ili-še-zib* und ^{d}*Ba-ti-il-še-zib* („Bethel errettet"; 6. Jh.); ^{md}*Bīt-ili-šar-uṣur* („Bethel schütze den König"; 6. Jh.); *Bīt-ili-a-dir-ri* („Bethel ist herrlich"; 5. Jh.).
b) Syrien: In einer aramäischen Krediturkunde des Jahres 571/70 v. Chr. aus *Sfire* (?) finden sich drei Namen: *Bytʾlʿsny* („Bethel hat mich erschaffen" [< עשׂה] oder „Bethel ist mir zu Hilfe gekommen" [< עושׁ]), *Bytʾlydʿ* („Bethel hat erkannt") und *Bytʾldlny* („Bethel hat mich errettet").[6]
c) Ägypten: Hermopolis: *Bytʾlntn* („Bethel hat gegeben"; IV,3.9); *Bytʾlšzb* („Bethel errettet"; V,6).[7]– Elephantine/Assuan z.B.: *Bytʾlnd/tn* („Bethel hat gegeben"; A2.1:3.9; A3.2:1; B6.4:9.10); *Bytʾltdn* („Bethel, du mögest geben [oder: richten]"; A3.8:8); *Bytʾlʿqb* („Bethel belohnt"; C4.4:9); *Bytʾlnwry* („Bethel ist mein Licht"; C3.15:6); *bytʾltqm* („Bethel, du mögest aufstehen"; B4.4:6.10).[8]

2) Götternamen
Es gibt drei zusammengesetzte Namen von Gottheiten mit „Bethel" als zweitem Namensteil: Anat-Bethel, Aschim-Bethel und Ḥerem-Bethel.[9]

---

[3] Vgl. die Bezeichnung des ägyptischen Königs als *pr.ʿȝ* (=Pharao) „großes Haus". Vgl. *Hyatt*, 1939, 91-93; *Garcia-Treto*, 1967, 108-116; *Gese*, 1970, 113.224f; *Dalglish*, 1992, 707. Ob man bei dem hypostatisierten Haus an eine Mazzebe (so *Mettinger*, 1995, 131f; *van der Toorn*, 1997, 7; s. u. S. 133f) oder einen Tempel zu denken hat, kann hier offen bleiben. Beide wurden in vergleichbarer Weise als Ort göttlicher Präsenz betrachtet.– Nach *Zuntz* (1946, *passim*) ist der Gottesname Bethel – wie auch der Begriff Βαίτυλος – nicht aus dem Semitischen abzuleiten und als „Haus Gottes" zu verstehen, sondern aus dem Griechischen (Wurzel βαιτυλ), das ihn aus dem asiatischen Raum als Fremdwort übernommen habe.

[4] Falls der in Syrien belegte Ort „Bethel" (KAI 222, I A 43) seinen Namen von dem Gott hat, wäre auch er ein Beleg; vgl. *Niehr*, 1998, 162.

[5] Vgl. *Porten*, 1968, Appendix V; *Coogan*, 1976, 48f; *Kornfeld*, 1978, 43; *Zadok*, 1978, 60f; *Silverman*, 1985, 73.136; *Maraqten*, 1988, 137-139.

[6] KAI 227.

[7] *Milik*, 1967, 556f.565.

[8] Belege nach *Porten – Yardeni*, 1986ff.

[9] Zur Namensbildung: Da sich die erste Hälfte der drei Namen jeweils als Name einer Gottheit belegen läßt (Ḥerem, Anat, Aschim; zu Personennamen mit Ḥerem und Aschim vgl. *Porten*, 1968, Appendix V), dürfte es sich bei den Namen um Kompositnamen handeln, die aus zwei ursprünglich selbständigen Gottesnamen ge-

a) Syrien: ^{d}*A-na-ti-ba-a-*[*a-ti-il*]*ī*^{meš} – also Anat-Bethel – erscheint in einem Vertrag zwischen Asarhaddon und König Baal II. von Tyrus aus dem Jahr 676 v. Chr. als eine der Gottheiten, die bei Vertragsbruch Fluch bringen.[10] Falls der Vasallenvertrag Asarhaddons aus dem Jahr 672 v. Chr. zur Regelung seiner Nachfolge[11] in der beschädigten Zeile 467 tatsächlich nach dem Vertrag mit König Baal rekonstruiert werden darf, ist Anat-Bethel auch dort belegt ([... ^{d}*A-na-t*]*i–ba-a-a-ti*–DINGIR.[MEŠ]).[12]– Aschim-Bethel ist in einer griechischen Inschrift belegt (Συμβετυλῳ). Sie wurde in *Kafr Nābo* bei Aleppo gefunden, stammt allerdings erst aus dem Jahr 224 n. Chr.[13]
b) Ägypten: In Elephantine / Assuan[14] sind alle drei Namen zu finden: *Ḥrmbytʾl* („Ḥerem-Bethel" B7.2:7), *ʿntbytʾl* („Anat-Bethel"; C3.15:128) und *ʾšmbytʾl* („Aschim-Bethel"; C3.15:127).[15] Der aus vergleichbarem Milieu stammende Papyrus Amherst 63[16] bezeugt Aschim-Bethel am Anfang von Kol. XV sowie in dem Gebet XV 13-17.[17]

3) Texte
a) Syrien: In dem schon genannten Vertrag Asarhaddons mit König Baal II. von Tyrus wird unmittelbar vor Anat-Bethel der Gott Bethel (^{d}*Ba-a-a-ti-ilī*^{meš}) als eine der Gottheiten aufgezählt, die den Vertrag überwachen. Möglicherweise ist er mit Anat-Bethel auch in dem anderen genannten Vertrag Asarhaddons zu rekonstruieren.[18]– Eine in Dura Europos gefundene Inschrift aus dem 3. Jh. n. Chr. enthält eine Widmung an Zeus Betylos und lokalisiert dessen Kult am Orontes.[19]
b) Ägypten: Zu den 1945 in Hermopolis gefundenen aramäischen Papyri gehört der Brief eines Mannes an seine Frau in Syene (= Assuan) aus dem 5. Jh. Die Grußformel *šlm byt btʾl wbyt mlkt šmyn* „Friede dem Haus des Bethel und dem Haus der Himmelskönigin" bezeugt für Syene einen Tempel des Gottes Bethel.[20]– In Papyrus Amherst 63[21] wird Bethel als wichtiger Gott immer wieder erwähnt, insbesondere wenn der Titel *mārī* auf ihn zu beziehen ist.[22]

---

bildet sind (vgl. *Garcia-Treto*, 1967, 76-85; *Donner – Röllig*, ^{3}1971, II, 88f; *Smith*, 1990, 61; *Röllig*, 1995, 332).
Man hat die Namen allerdings auch als Verbindungen eines Begriffs mit dem Gottesnamen Bethel zu einer Hypostase des Gottes Bethel gedeutet: *Ḥrmbytʾl* „Bezirk/Besitz des Bethel"; *ʿntbytʾl* „Zeichen des Bethel"; *ʾšmbytʾl* „Name des Bethel" (vgl. *Gese*, 1970, 224f; *Winter*, ^{2}1987, 500-505; *Silverman*, 1985, 224-231; *Stoebe*, 1995, 624-626). Selbst in diesem Fall würden sie den Gott Bethel belegen. Zur Diskussion vgl. *Barstad*, 1984, 167-172; *Dalglish*, 1992, 708.

[10] TUAT I, 158f; zur Problematik der Lesart vgl. *Borger*, 1957, 102-104; *Garcia-Treto*, 1967, 68.

[11] TUAT I, 160-176.

[12] So *Parpola – Watanabe*, 1988, Nr. 6; vgl. *van der Toorn*, 1997, 3.

[13] IGLS II, Nr. 376; vgl. *Milik*, 1967, 568f; *Barstad*, 1984, 173.

[14] Zu den Gottheiten von Elephantine vgl. u. S. 89-92.

[15] Belege nach *Porten – Yardeni*, 1986ff.

[16] Zu ihm vgl. o. S. 76f.

[17] *Steiner*, 1997, 320f; Zählung nach *Steiner*; vgl. o. S. 76 Anm. 38.

[18] So *Parpola – Watanabe*, 1988, Nr. 6; vgl. *van der Toorn*, 1997, 3.

[19] *Seyrig*, 1933, Nr. 168: Θεῷ πατρῴῳ Διὶ Βετύλῳ τῶν πρὸς ʼΟρόντῃ.

[20] Pap. Herm. IV; *Grelot*, 1972, 160 Nr. 28; *Porten – Yardeni*, 1986ff, A2.1.

[21] *Steiner*, 1997, 309-327; s. o. S. 76f.

[22] Vgl. *Vleeming – Wesselius*, 1983/84, 118.

Im Alten Testament stößt man allenfalls an zwei Stellen auf den Gott Bethel.[23] In Sach 7,2f ist vielleicht der Personenname „Bethel-Sar-Ezer" zu konjizieren.[24] Jer 48,13 konstatiert, daß Moab an seinem Gott Kemosch und Israel an Bethel zuschanden wurden. Im Kontext sollen in dem Stichwort „Bethel" sicher die mit dem Ort verbundenen theologischen Traditionen anklingen, die Parallelität der Aussagen zeigt jedoch, daß mit Bethel zumindest auch der Gott gemeint ist. Die Formulierung setzt ihn jedenfalls als bekannt voraus.[25]

Wenig überzeugend hat man „Bethel" auch an anderen Stellen des Alten Testaments auf den Gott beziehen wollen.[26] An einigen dieser Stellen hängt die These, daß Bethel der Herkunftsort des Gottes sei und wir es, weil dort in der Eisenzeit Jahwe verehrt wurde, mit einem Gott der Späten Bronzezeit zu tun haben müssen, obwohl aus dieser Zeit keine Belege vorliegen.[27]
1) Gen 31,13: אָנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל wird von *Dussaud* als „Ich bin der Gott Bethel." übersetzt.[28] Tatsächlich kann man diese Wiedergabe angesichts der Determination von אֵל erwägen, im Kontext und angesichts des folgenden doppelten שָׁם „dort" muß jedoch, da ein Bezugspunkt erforderlich ist, der Ort gemeint sein. Die Stelle ist am ehesten zu übersetzen: „Ich bin der Gott, (der) in Bethel (ist)."[29]
2) In Gen 35,7 erhält der Ort des von Jakob errichteten Altars den Namen אֵל בֵּית־אֵל. *Jirku* versteht diesen Namen im Sinne von „Gott ist (der Gott) Bethel".[30] Im Kontext ist jedoch eine Deutung im Sinne von „Gott ist in Bethel" wahrscheinlich.[31]
3) Gen 35,15 wird von *Lévi* im Sinne von: „Jakob nannte die Stätte, wo er mit ihm geredet hatte, Gott Bethel." wiedergegeben.[32] Angesichts des Kontexts ist die Stelle mit der masoretischen Akzentsetzung jedoch zu übersetzen „Jakob nannte die Stätte, wo geredet hatte mit ihm Gott, Bethel."
4) In 1Sam 10,3 ziehen drei Männer אֶל־הָאֱלֹהִים בֵּית־אֵל. Gegen *Lévi*[33] bedeutet dies nicht „zum Gott Bethel", sondern „zu Gott nach Bethel", da man nach einem Verb des Gehens eine Ortsangabe erwarten darf und nicht einzusehen ist, weshalb der Erzähler hier

---

[23] Vgl. *Garcia-Treto*, 1967, 105-108.

[24] S. o. S. 62-64.

[25] S. u. S. 177f.

[26] Vgl. *Dalglish*, 1992, 708-710.

[27] Nach der Entdeckung der Texte von Ugarit glaubte man, den Gott Bethel auch dort belegt und damit für die Späte Bronzezeit nachgewiesen zu haben (vgl. z.B. *Hyatt*, 1939, 87-93 und noch *Stoebe*, 1995, 626). Dies trifft jedoch nicht zu. In KTU 1.12 II,60; KTU 1.17 I,32; II,5; II,22; KTU 1.19 III,47; KTU 1.23,45; KTU 4.15,1 bedeutet *btʾl* nämlich entweder „Haus Els" oder „Tochter Els", und der Name in KTU 4.16 lautet nicht *nʿbtʾl*, sondern *nzrʾl*. Vgl. *Garcia-Treto*, 1967, 98-104; *Gese*, 1970, 112f.

[28] *Dussaud*, 1921, 238; vgl. *Whitt*, 1991, 35; *Ribichini*, 1995, 299.

[29] S. u. S. 161f Anm. 78. Vgl. *Kittel*, 1925, 140-146; *Blum*, 1984, 186-190. Zum grammatischen Problem vgl. GK § 127f.

[30] *Jirku*, 1921, 158f; vgl. *Ribichini*, 1995, 299.

[31] S. u. S. 161f Anm. 78.

[32] *Lévi*, 1912, 177f.

[33] *Lévi*, 1912, 177.

drei Verehrer eines fremden Gottes eingeführt haben sollte. Selbst wenn er das getan hätte, hätten ihm die Tradenten dies sicher nicht durchgehen lassen.
5) Am 3,14: Da Altäre in Konstruktverbindungen im Alten Testament sonst nie durch einen Ort, wohl aber durch einen Gottesnamen näher bestimmt werden, glaubt *Eißfeldt*, Amos kündige nicht die Zerstörung der Altäre des Ortes Bethel, sondern der in Samaria gelegenen Altäre des Gottes Bethel an.[34] Auch in 5,4f glaubt er einen Beleg für diesen Gott zu finden. Da Bethel dort nämlich mit Jahwe ein Oppositionspaar bildet, müsse mit Bethel der Gott gemeint sein, zumal sich דרשׁ „suchen“ sonst nie auf einen Ort, wohl aber auf Gott beziehen könne.[35] Gegen diese Deutung spricht jedoch, daß Bethel im Amosbuch sonst den Ort meint. Wäre an den beiden genannten Stellen der Gott im Blick, hätte dies deutlich gemacht werden müssen.
6) Hos 12,5 deutet *Eißfeldt* dahin, daß der Gott Bethel Jakob fand.[36] Da eine Tradition von der Erwählung Jakobs bzw. Israels durch den Gott Bethel sonst jedoch nie belegt ist, bleibt die Deutung gerade im Kontext des Hoseabuches unwahrscheinlich. Außerdem verlangt das folgende שָׁם „dort“ ein Bezugswort.[37] Zu Recht übersetzt man deswegen meist „in Bethel fand er (sc. Jahwe) ihn/uns“ (vgl. LXX).[38]
7) In Hos 10,15 versteht *Eißfeldt* כָּכָה עָשָׂה לָכֶם בֵּית־אֵל im Sinne von „so hat euch (der Gott) Bethel getan“.[39] Da weder Hosea noch seine Tradenten einem fremden Gott ein positiv gewertetes Gerichtshandeln zugeschrieben hätten, bleibt die Deutung unwahrscheinlich. Bei v15a handelt es sich am ehesten um einen Zusatz, der den Vergleich mit einem zerstörten Ort von v14 angesichts der bereits erfolgten Zerstörung Bethels fortsetzt: „Solches hat man euch in[40] Bethel getan.“[41]

Aus den Belegen ergeben sich für den Kult des Gottes Bethel folgende Eckdaten: Der älteste Beleg findet sich in einem Vertrag des assyrischen Königs Asarhaddon mit dem tyrischen König Baal II. aus dem Jahr 676 v. Chr.[42] Er weist – ebenso wie die Durchsicht der Belege – auf Syrien als Stammland des Gottes.[43] Im späten 7. Jh. war seine Ver-

---

[34] *Eißfeldt*, 1930, 219f.

[35] Vgl. *Zevit*, 1990, 223f.

[36] *Eißfeldt*, 1930, 221; vgl. *Whitt*, 1991, 24f.35f.

[37] *Whitt* (1991, 36) bezieht „dort“ auf den Ort Bethel. Der Gottesname Bethel impliziere nämlich den Ort, da der Gott dort verehrt worden sei.

[38] S. u. S. 195f.

[39] *Eißfeldt*, 1930, 220f.

[40] Vgl. o. S. 14 Anm. 58.

[41] Vgl. *Blum*, 1984, 188.

[42] TUAT I, 158f.

[43] In diese Richtung deutet auch, daß die Bethel verehrende Trägergruppe des erst später anzusetzenden Papyrus Amherst 63 vermutlich aus dem nordpalästinisch-südlibanesischen Raum stammt (s. o. S. 76f). *Barré* (1983, 48f.128-138; vgl. *Smith*, 1990, 25) vermutet, daß Bethel, da er in der Götterliste des Vertrags Asarhaddons mit Baal II. exponiert an erster Stelle der syrischen Gottheiten genannt sei, im Pantheon von Tyrus eine hervorragende Stellung hatte. Dagegen spricht jedoch das Fehlen des Gottes in Texten aus Tyrus. *van der Toorn* (1992, 84f; *ders.*, 1997, 4f) verweist zu Recht auf die Struktur des Vertrags. Bethel und Anat-Bethel sind mit der Bezeichnung „Götter von Eber-nari“ gemeint, somit als syrische Gottheiten vorgestellt (vgl. *Niehr*, 1998, 162).

ehrung auch in Palästina bekannt, jedenfalls kann Jer 48,13 sie als bekannt voraussetzen. Eine andere Frage ist, wieweit sie dort praktiziert wurde. Große Bedeutung dürfte der Kult kaum gehabt haben. In der Kritik Hoseas und der Deuteronomisten gegen den Ort Bethel fehlt nämlich jeder Hinweis auf den Kult dieses Gottes, obwohl der Kult für die Polemik einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten hätte. Außerdem gibt es weder im Alten Testament – abgesehen von dem Namen Bethel-Sar-Ezer[44] – noch in epigraphischen Quellen aus Palästina einen theophoren Namen mit dem Gott Bethel.[45] Im 6. Jh. ist der Kult des Gottes – mit der Ausbreitung des Aramäischen – nach Südmesopotamien gelangt. Ab dem 5. Jh. ist er schließlich auch in Oberägypten zu finden.

Im Blick auf den Ort Bethel gilt es festzuhalten: Die Herkunft des Gottes Bethel aus dem Ort läßt sich nicht belegen, auch nicht eine Verbindung zu dem Ort, schon gar nicht die These, der Gott sei dort in der Späten Bronzezeit verehrt worden. Wir haben es vielmehr mit einem syrischen Gott des 1. Jt.s zu tun. Ob eine Verbindung zu dem syrischen Ort Bethel[46] bestand, kann hier offen bleiben.

5.1.2 Die Trias Baal – Astarte – Anat?

1934 wurde in Bethel in Areal C an der Innenseite der mittelbronzezeitlichen Stadtmauer ein Rollsiegel (**Abb. 16**) gefunden – allerdings in einer antiken Schuttmasse, die eine Datierung vom Fundkontext her nur sehr eingeschränkt zuläßt, nämlich in die Mittlere Bronzezeit II bis Eisenzeit I.[47] Aufgrund der Darstellungsweise wird das Siegel meist in die Späte Bronzezeit datiert. Die Bildfläche ist durch zwei Lanzen in drei Teile aufgeteilt. Rechts und links steht, in Seitenansicht dargestellt, jeweils eine Person. Die beiden sind einander zugewandt, halten mit ihren nach vorne gestreckten Armen die das Bild aufteilenden Lanzen und sind so symmetrisch aufeinander bezogen. Die linke männliche Figur trägt einen kurzen Kriegsschurz und auf dem Kopf eine Krone mit

[44] Vgl. o. S. 62-64.

[45] Vgl. *Blum*, 1984, 187f.

[46] Vgl. o. S. 1 Anm. 1.

[47] Beschreibung und Abbildung des Siegels *Albright*, 1934, 7f und Fig. 1; *Kelso*, 1968, § 344 und Pl. 43; Angabe zum Fundort dort S. 121; zu Areal III (= C) s. Pl. 11 und 13; Abbildung auch z.B. bei *Keel – Uehlinger*, [5]2001, Abb. 109; *Cornelius*, 1994, 173f Abb. BM 7. Das Siegel gehört dem Rockefeller-Museum in Jerusalem (Südgalerie LL 1309), ist aber als Dauerleihgabe im Israel-Museum ausgestellt (Raum der kanaanäischen Gottheiten).

Hörnern, die sie als Gottheit ausweist.[48] Die rechte weibliche Figur hat ein langes Gewand und eine Atef-Krone auf dem Kopf, von der zwei lange Bänder herabhängen.[49] In der Bildmitte steht in ägyptischer Hieroglyphenschrift der Name der Göttin Astarte.

Um wen handelt es sich bei den beiden Figuren? Die linke Gottheit hat man vor allem mit Reschef oder Baal bzw. Baal-Seth identifiziert.[50] Die rechte wird aufgrund der Beischrift oft für Astarte gehalten.[51] Dem hat *Helga Weippert* zu Recht entgegengehalten, daß, wenn die rechte Figur namentlich bezeichnet würde, dies auch für die linke zu erwarten sei.[52] Die Symmetrie, die für den Bildaufbau von zentraler Bedeutung ist, wird also gestört, wenn man die rechte Figur aufgrund der Inschrift für Astarte hält. Die Anlage des Bildes läßt vielmehr vermuten, daß wir es hier mit einer Trias zu tun haben, und zwar mit Astarte als der zentralen Göttin in der Mitte, die rechts und links von

Abb. 16

[48] *Schulman* (1979, 83) nimmt an, daß es sich bei der Krone um die vom ägyptischen Pharao getragene Blaue Krone mit Uräus-Schlange (*ḫprš*; Kriegshelm) handelt und die Figur folglich als Pharao zu identifizieren sei. Auch *Cornelius* (1994, 173f) sieht hier eine Blaue Krone, jedoch sei diese nicht mit einer Uräus-Schlange, sondern mit Hörnern bestückt, und deswegen sei nicht der Pharao, sondern eine Gottheit dargestellt. M.E. kann man kaum erkennen, was sich an der Krone befindet. Vom Aufbau des Bildes her ist jedoch eher mit einem Gott zu rechnen. Die drei Darstellungsfelder stehen nämlich parallel und ohne Interaktion nebeneinander, und diese Parallelität deutet darauf, daß wir es in allen drei Feldern mit einer Gottheit zu tun haben.

[49] *Kelso* (1968, § 344) vermutet, daß sie in der linken Hand ein Anch-Zeichen hält. Auf den Abbildungen ist ein solches jedoch nicht zu erkennen.

[50] *Fulco* (1976, 9f.) vermutet auch hier eine weibliche Gottheit, und zwar eine weitere Astarte-Darstellung.– Baal und Reschef werden in vergleichbarer Weise als „smiting god" dargestellt, sind aber in ihrer Funktion zu unterscheiden: Während Reschef das Leben des einzelnen vor Gefahren schützt und damit vor allem seine Gesundheit bewahrt, ist Baal auf der staatlichen und kosmischen Ebene für die Gewährung von Leben in einem umfassenden Sinne zuständig (vgl. *Cornelius*, 1994, 255-264).

[51] Vgl. z.B. *Fulco*, 1976, 9f; *Winter*, ^{2}1987, 230; *Cornelius*, 1994, 173f.

[52] *H. Weippert*, 1988, 308; vgl. *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 98.

zwei Gottheiten flankiert wird. Sie selbst ist dabei nicht durch ihr Bild, sondern durch ihren Namenszug repräsentiert,[53] vielleicht um ihrer Ferne und Transzendenz Ausdruck zu geben.[54] Doch wie dem auch sei, entscheidend ist: Wenn Astarte in der Mitte steht, muß es sich bei der rechten Figur um eine andere Göttin handeln, vermutlich um Anat, von der es jedenfalls vergleichbare Darstellungen mit einer identifizierenden Inschrift gibt.[55]

Das Siegel stellt also wahrscheinlich eine Trias Astarte mit Anat und Baal oder Reschef dar.[56] Viel wichtiger als diese namentliche Identifikation der Gottheiten ist für das Verständnis des Siegels zu sehen, was es inhaltlich vermittelt, und das ist kriegerische Stärke. Die begleitenden Gottheiten halten Lanzen, und der linke Gott schwingt sein Schwert. Damit wird hier Kraft, Überlegenheit und Macht veranschaulicht, und genau die soll das Siegelbild vermutlich für den Siegelbesitzer nicht nur darstellen, sondern auch evozieren. Die im Bild repräsentierten und damit auch präsent gedachten Gottheiten, sollen sich – das ist zugleich Aussage wie Wunsch – mit ganzer Kraft für den Siegelbesitzer einsetzen und ihm Macht und Kraft verleihen.

Was trägt das Siegel von Bethel für die Frage nach den Gottheiten von Bethel aus? Kann man aus der Trias Astarte, Anat und Baal oder Reschef schließen, daß diese drei Gottheiten in der Späten Bronzezeit in Bethel verehrt wurden,[57] ja man ihnen dort Tempel geweiht hatte? Wohl kaum! Eine derartige Schlußfolgerung scheitert schon daran, daß wir

---

[53] Zur Vergegenwärtigung einer Gottheit durch Schreibung des Namens vgl. eine Platte im Nationalmuseum in Kairo (1300-1100 v. Chr.), die Baal auf einem Löwen und Anat oder Astarte auf einem Pferd stehend Amun-Re zugewandt zeigt, der durch seinen hieroglyphisch geschriebenen Namen repräsentiert wird (*Keel – Shuval – Uehlinger*, 1990, 408f; Abb. 104; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 98 Anm. 49; *Cornelius*, 1994, 203f; Pl. 49 BM63). Vgl. auch die Kryptogramme bei *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 125f.

[54] So die durchaus ansprechende Vermutung von *H. Weippert*, 1988, 308.

[55] S. *Cornelius*, 1994, 75-77 mit Fig. 14-17. Heranzuziehen ist auch eine ägyptisch beschriftete Stele aus Beth-Schean. Eine Göttin, deren langes Gewand dem der Figur auf dem Siegel vergleichbar ist, wird als „Antit, Herrin des Himmels, Herrin der Gottheiten" vorgestellt und kann deswegen, obwohl keine Waffe tragend, mit Anat identifiziert werden (Abb. in NEAEHL I, 218).

[56] Zur Trias Reschef – Astarte – Anat vgl. *Koch*, 1993, 390; zur Trias Baal/Seth – Astarte – Anat vgl. *Wyatt*, 1995, 205f. Zur Rezeption der einzelnen Gottheiten in Ägypten (z.B. zu Astarte als kriegerischer „Herrin der Streitwagen") vgl. die einzelnen Artikel in *H. Bonnet*, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952; im Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975ff, und in *K. van der Toorn* u.a. (Hgg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden u.a. 1995.

[57] So *Berlejung*, 1998a, 316 Anm. 1521; *Knauf*, 1998, 1376.

nicht wissen, wie das Siegel nach Bethel gekommen ist. Ist es in Bethel hergestellt worden oder von irgendwoher dorthin gelangt? War sein Träger ein Einwohner Bethels, oder hat es z.B. ein vorbeikommender ägyptischer Soldat hier verloren? Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt. Und selbst wenn das Siegel einem Betheler gehörte: Wer sagt uns, daß diese Götter für Bethel als Ort eine Rolle spielten? Aus diesen Überlegungen ergibt sich: Man kann aus dem Siegel nicht schließen, welche Gottheiten in Bethel verehrt wurden.

5.1.3 Die Trias *Yāhû* – *ʿntbytʾl* – *ʾšmbytʾl*?

Hans-Peter Müller hat 1978 und erneut 1980 beiläufig die Vermutung geäußert, daß die im 5. Jh. in Elephantine belegte Trias *Yāhû, ʾšmbytʾl* und *ʿntbytʾl* / *ʿntyhw* auf Traditionen aus Bethel zurückgehe.[58] *Ernst Axel Knauf* zitiert diese Vermutung, die noch auf keine Epoche der Geschichte Bethels Bezug nimmt, 1988 als Vorschlag, in der genannten Trias „das Pantheon von Bethel, dem prominentesten Staatsheiligtum Israels, zu sehen". Spätestens im 8. Jh. v. Chr. – so präzisiert er 1998 – seien in Bethel JHWH, ᶜAnat-JHWH (bzw. ᶜAnat-Bet-El) und Išim-Bet-El (bzw. Ḥaram-Bet-El) verehrt worden.[59] 1993 geht *H. Michael Niemann* unter Verweis auf *Knauf* schon selbstverständlich von dieser Trias in Bethel aus, wenn er schreibt „Der »staatliche«, »urbane« Charakter des Kultes in Betel wird auch dadurch unterstrichen, daß Betel ... eine Göttertrias besaß."[60] Ausgehend von der These, daß in ländlichen Bereichen Götterpaare, in komplexeren Stadtkulturen hingegen Triaden verehrt wurden, soll die Trias von Bethel hier bereits als erwiesen gelten und den urbanen Charakter des Ortes belegen. Aus der beiläufigen, nicht weiter begründeten Vermutung ist unter der Hand Gewißheit geworden, ohne daß je irgendwelche Gründe für die Vermutung angeführt worden wären.

Tatsächlich mag es in Elephantine eine Trias *Yāhû*, *ʾšmbytʾl* und *ʿntbytʾl* gegeben haben. Jedenfalls läßt sich dafür eine Steuerliste anführen, nach der eine eingesammelte Geldsumme am Ende zu ungleichen Teilen unter den drei besagten Gottheiten aufgeteilt wurde.[61]

---

[58] *Müller*, 1978, 62; vgl. *ders.*, 1980, 129.

[59] *Knauf*, 1988, 155f; *ders.*, 1998, 1376; vgl. dagegen *Keel – Uehlinger*, ⁵2001, 219f. Sehr viel vorsichtiger *Knauf*, 2002, 183f.

[60] *Niemann*, 1993, 207 (vgl. 194).

[61] *Porten – Yardeni*, 1986ff, C3.15:126-128.

Eine Verbindung der Trias zum Ort Bethel läßt sich auf zwei unterschiedlichen Wegen herstellen. 1) Man kann *bytʾl* in *ʾšmbytʾl* und *ʿntbytʾl* für einen Ortsnamen halten. Tatsächlich werden in Syrien-Palästina die Namen von Gottheiten zuweilen mit Namen von Landschaften oder Orten verbunden, die das besondere Verehrungsgebiet oder einen Kultort der Gottheit angeben und sie damit als lokale Manifestation spezifizieren. So finden sich in den Inschriften von *Kuntillet ʿAǧrūd* die Namen „Jahwe von Samaria" [?] und „Jahwe von Teman".[62] Neben Jahwe wären in Bethel dann ʿAnat und ʾAschim als „ʿAnat von Bethel" und „ʾAschim von Bethel"[63] verehrt worden.

Gegen eine Verbindung der Trias mit der Stadt Bethel spricht jedoch, daß *bytʾl* in *ʾšmbytʾl* und *ʿntbytʾl* wohl nicht den Ort, sondern den Gott Bethel bezeichnet, dessen Kult in Elephantine / Assuan von theophoren Personennamen gut belegt ist.[64] Wir haben es mit Kompositnamen zu tun, die aus den Namen zweier Gottheiten zusammengesetzt sind und z.B. auf der Mescha-Stele mit Aschtar-Kemosch[65] und in Elephantine mit Anat-Yahu belegt sind.[66] Gegen eine Verbindung von Anat-Bethel mit dem Ort Bethel spricht, daß diese Gottheit auch in dem Vertrag Asarhaddons mit König Baal II. von Tyrus genannt wird, dort aber eine Verbindung mit dem Ort Bethel in Palästina ausgeschlossen ist.[67] Wenn es sich aber bei Anat-Bethel um einen Kompositnamen handelt, dürfte das auch für Aschim-Bethel gelten. Für diesen Gott läßt sich, auch wenn sie erst aus viel späterer Zeit stammt, die Inschrift von *Kafr Nābo* in Syrien anführen.[68] In ihr kann mit Bethel nicht der Ort, sondern nur der Gott gemeint sein. Dann aber dürfte *bytʾl* in *ʾšmbytʾl* und *ʿntbytʾl* nicht den Ort, sondern den Gott Bethel meinen.

2) *Müller* und *Knauf* deuten jedoch damit, daß sie *ʿntbytʾl* und *ʿntyhw* parallel nebeneinander stellen, an, daß sie die Verbindung zum Ort Bethel auf einem anderen Weg herstellen wollen. Diesen hat *Man-*

---

[62] Zur Problematik der Lesung „Jahwe von Samaria" vgl. *Renz*, 1995, I, 61; *Pfeiffer*, 1999, 148-152. Außerhalb Israels sind vergleichbare Namen gut belegt, z.B. „Ischtar von Arbela" in neuassyrischen Prophetentexten (TUAT II, 56ff) oder „Hadad von Sikani" in der aramäischen Inschrift von *Tell Feḫerīye* (TUAT I, 636, Z. 1).

[63] Zur Gottheit *ʾAschim* vgl. *Barstad*, 1984, 173-178; *van der Toorn*, 1992, 91; *Cogan*, 1995, 195-197. Nach *Barstad* (1984, 172f) gab es neben „Aschim von Bethel" eine in Amos 8,14 belegte „Aschima von Samaria".

[64] S. o. S. 81-86.

[65] TUAT I, 646-650 Z. 17.

[66] Vgl. o. S. 82f Anm. 9.

[67] Vgl. o. S. 83.85f.

[68] S. o. S. 83.

fred Weippert kurz expliziert.[69] Er betrachtet *ʾšmbytʾl* und *ʿntbytʾl* als Kompositnamen, hält *bytʾl* jedoch nicht für den syrischen Gott Bethel, sondern für einen anderen Namen Jahwes bzw. Jahos und folgert dann: „Die Verwendung von *Bĕtʾil* als Wechselname für Jaho läßt vielleicht auf Beziehungen zu dem (ehemals) israelitischen Heiligtum in Bethel schließen." Für den ersten Schritt der These läßt sich nur die Parallelbildung *ʿntbytʾl* / *ʿntyhw* anführen. Weil sowohl *yhw* als auch *bytʾl* mit Anat verbunden sein können, sollen sie gleichzusetzen sein. Da die Namen jedoch nicht zusammen, sondern in verschiedenen Texten begegnen,[70] kann diese Gleichsetzung keineswegs als gesichert gelten. Gegen sie spricht im übrigen, daß nicht verständlich wäre, warum es auf der Insel Elephantine einen Jahwe-Tempel und, nur durch einen Nilarm getrennt, in Assuan einen Bethel-Tempel gegeben hat.[71]

Den auf die Gleichsetzung aufbauenden zweiten Schritt, der eine Brücke zum Ort Bethel schlägt, stellt *Weippert* nicht nur unter ein vorsichtiges „vielleicht", sondern fügt in Klammern noch hinzu: „nicht zwingend". Gegen die These spricht erneut der Vertrag zwischen Asarhaddon und König Baal II. von Tyrus. Der Name Anat-Bethel dort bietet die engste Parallele zu eben diesem Namen in Elephantine, und er spricht dafür, daß mit Bethel nicht Jahwe als Gott des Ortes Bethel in Palästina gemeint ist, sondern der syrische Gott Bethel. Papyrus Amherst 63, der bislang in der Diskussion um die in Elephantine belegten Gottesnamen zu wenig gewürdigt wurde, belegt, daß ein Gott Bethel in den aramäischen Kolonien Ägyptens von Bedeutung war und – für uns wichtig – daß es sich bei ihm um den bekannten syrischen Gott handelt. In einem Hymnus wird er nämlich gepriesen: „The beams of your house, Bethel, are from Lebanon; from Lebanon, [and] your garden, are they. And Resident of Hamath ...".[72] Hier wird der Gott Bethel also in einem Papyrus, der den Elephantine-Papyri zeitlich, räumlich und sprachlich nahe steht, ja auch den Gott Jaho kennt, deutlich mit der nördlichen Levante in Verbindung gebracht. Deswegen dürfte auch in Elephantine mit Bethel der syrische Gott gemeint sein.[73] Eine Verbin-

---

[69] *M. Weippert*, 1990, 156.170f.

[70] *ʿntbytʾl* in C3.15:128, *ʿntyhw* in B7.3:3 (nach *Porten – Yardeni*, 1986ff).

[71] Vgl. *Winter*, ^{2}1987, 500.

[72] VIII.8-10 (nach der Zählung von *Steiner*; vgl. o. S. 76 Anm. 38). Nach der Übersetzung von *Steiner*, 1997, 315.

[73] Man mag – auch angesichts der Gottesnamen von Papyrus Amherst 63 – überlegen, ob dieser Gott Bethel in der jüdischen Kolonie in Ägypten mit Jahwe gleichgesetzt wurde (vgl. *Koch*, 1988, 110). Dagegen spricht jedoch wieder, daß es nur durch einen Nilarm getrennt für jeden Gott einen eigenen Tempel gab. Diesen

dung zwischen der Trias von Elephantine und dem Ort Bethel läßt sich somit nicht wahrscheinlich machen.[74]

5.1.4 El

Ursprünglich wurde in Bethel der Gott El verehrt. Das kann man mit einiger Sicherheit sagen, da der Name des Ortes zunächst wohl „Haus / Sitz des [Gottes] El“[75] bedeutete.[76] Über diesen Gott wissen wir aus Ugarit, daß er zumindest dort in der Späten Bronzezeit als der höchste Gott eines Pantheons galt. Auch in Bethel stand er vielleicht an der Spitze einer mehr oder weniger umfangreichen Götterwelt, jedoch können wir darüber im Grunde nichts sagen, da wir zum Kult von Bethel – außer dem sprechenden Ortsnamen – für das 2. Jahrtausend keinerlei Quellen haben.

Überlegung kann und muß hier jedoch nicht nachgegangen werden, da sie den Ort Bethel nicht betreffen.

[74] Vgl. *Niehr*, 1990, 47; *Ribichini*, 1995, 302.

[75] Nach dem Schema „Haus/Sitz der [Gottheit] x“ gebildete Ortsnamen sind gut belegt, z.B. Beth-Baal-Meon („Haus/Sitz des [Gottes] Baal von Meon“; Jos 13,17); Beth-Dagon („Haus/Sitz des [Gottes] Dagon“; Jos 15,41; 19,27); Beth Horon („Haus/Sitz des [Gottes] Horon“; Jos 10,10 u.ö.); Beth Anat/Anot („Haus/Sitz der [Göttin] Anat“; Jos 15,59; 19,38; Ri 1,33); Beth Schämäsch („Haus/Sitz des [Gottes] Schämäsch“; Jos 15,10 u.ö.).– *Van der Toorn* (1997, 7) führt den Ortsnamen auf die Mazzebe von Bethel zurück, die nach Gen 28,22 als „Haus Gottes“ bezeichnet wurde. Man beachte jedoch, daß die Mazzebe nach dem Vers gerade nicht Bethel, sondern בֵּית אֱלֹהִים heißen soll.
Zu theophoren Ortsnamen mit „El/Gott“ vgl. z.B. Eltolad (Jos 15,30; 19,4; = Tolad 1Chr 4,29), Jabneel (ein südliches Jos 15,11; ein nördliches 19,33), Jeruël (2Chr 20,16), Jesreel (ein südliches Jos 15,56; 1Sam 25,43; ein nördliches Jos 17,16 u.ö.), Jirpeel (Jos 18,27), Jokteel (Jos 15,38), Kabzeel (Jos 15,21 u.ö.), Migdal-El (Jos 19,38), Nahaliël (Num 21,19), Negiël (Jos 19,27), Penuël (Gen 32,31 u.ö.) und Samaria-Ostrakon 28 *ʾlmtn*.
Zu weiteren Orten mit dem Namen „Bethel“ vgl. o. S. 1 Anm. 1.

[76] Um das Stierbild von Bethel unabhängig vom Kult des Gottes El ganz in der Tradition des Wettergottes sehen zu können, behauptet *Pfeiffer* (1999, 48-57), Bethel habe nie „Haus/Sitz Els“, sondern von Anfang an „Haus Gottes“ bedeutet (50). Die von ihm angeführten Paralleltexte können seine These jedoch nicht stützen, da „Haus Gottes“ in ihnen einen Kultraum oder Tempel bezeichnet, es sich also gerade nicht um einen Ortsnamen handelt. Ob ein Ort in einem polytheistischen Kontext einfach „Haus Gottes“ heißen konnte, erscheint grundsätzlich fraglich, da der Name in diesem Kontext sehr unspezifisch und damit nichtssagend, im Fall von Bethel sogar irreführend gewesen wäre. Für die Übersetzung „Haus/Sitz Els“ lassen sich als Parallelen die vielen Ortsnamen anführen, die nach dem Schema „Haus/Sitz der Gottheit xy“ gebildet sind (s. letzte Anm.), sowie andere Ortsnamen, die El enthalten (Jabneel; Jesreel; Jirpeel; Penuël). Vgl. *van der Toorn*, 1996, 257-259.321f.

Auf einer sekundären Ebene bedeutete der Ortsname im 1. Jahrtausend nicht mehr „Haus Els", sondern „Haus Gottes". In diesem Sinne hat man ihn verstanden, nachdem El mit Jahwe identifiziert worden war und Jahwe als oberste oder gar als einzige Gottheit galt.

5.1.5 Jahwe

Während der Königszeit wurde in Bethel nicht mehr El, sondern der mit diesem identifizierte Jahwe verehrt. Wie sich der Übergang zu diesem neuen Gott, der ursprünglich nicht in Palästina beheimatet war, im einzelnen vollzogen hat, über welchen Zeitraum sich die Ablösung erstreckte und welche Faktoren in dem Prozeß von Integration und Assimilation eine Rolle spielten,[77] und das speziell in Bethel, wissen wir nicht, da uns hierfür keine Quellen zur Verfügung stehen. Mit der Gründung des Nordreichs und dem Aufstieg Bethels zu einem Sitz des Staatskultes wurde Jahwe zum Reichsgott. Als solcher war er zuständig für den Schutz des Staates und seiner Institutionen vor Gefahren von außen und innen sowie für die Fruchtbarkeit des Landes.

5.1.6 Aschera

Im Bereich des Jerusalemer Jahwe-Tempels stand nach den historisch wohl zutreffenden Notizen in 2Kön 21,7; 23,4[78] zeitweise ein Kultbild der Göttin Aschera.[79] Von daher darf man es grundsätzlich für möglich halten, daß diese Göttin, die inschriftlich als Begleiterin Jahwes belegt ist,[80] auch im Jahwe-Tempel von Bethel verehrt wurde. Tatsächlich behauptet 2Kön 23,15, daß Josia Aschera verbrannt habe. Die Notiz sagt expressis verbis zwar nichts zum Standort der Aschera, da es im Kontext jedoch um die Maßnahmen des Königs in Bethel geht, wird hier vorausgesetzt, daß das Kultbild der Göttin dort stand.[81] Fraglich bleibt

---

[77] Zu diesem Prozeß vgl. z.B. *Mettinger*, 1990, *passim*.

[78] Vgl. 1Kön 15,13; 2Kön 18,4; dazu *Frevel*, 1995, 533-538.

[79] Vgl. *Frevel*, 1995, 538-551.

[80] In *Kuntillet ʿAğrūd* und *Ḫirbet el-Kōm* (dazu *Renz*, 1995, I, 61.210; *ders.*, II/1, 91-93).

[81] Auch die Notiz von Ahabs Bau eines Kultbilds der Aschera in 1Kön 16,33 nennt den Aufstellungsort nicht deutlich. Nach dem Kontext (vgl. 2Kön 13,6) ist jedoch an Samaria zu denken. *Knoppers* (1994, 206) versteht Samaria hier jedoch nicht als eine geographische, sondern als eine typologische Angabe, die darauf zielt, Aschera sachlich mit dem Baal-Tempel in Samaria in Verbindung zu bringen. Wenn diese allerdings schwer zu begründende These richtig sein sollte und die von Ahab gebaute Aschera tatsächlich nicht in Samaria gestanden haben muß, könnte sie historisch gesehen ihren Ort in Bethel gehabt haben.

unabhängig von der literarischen Zuordnung der Notiz v15bß[82], ob dieser einzige Beleg zumindest darin historisch zuverlässig ist, daß es in Bethel ein solches Bild gegeben hat und die Göttin hier folglich verehrt wurde. Merkwürdigerweise hören wir nämlich in den Notizen über die kultischen Verfehlungen des Nordstaates[83] sonst nie etwas über eine Aschera in Bethel. Das zeigt, daß wir es nicht mit einer festen deuteronomistischen Vorstellung zu tun haben. Von daher scheint die Notiz unverdächtig und historisch zuverlässig zu sein. Andererseits bietet ein einziger Beleg keine sichere Grundlage, zumal sich die Entstehung der Notiz auch dadurch erklären läßt, daß man Josias Taten in Bethel seinen Taten in Jerusalem angeglichen hat (vgl. 2Kön 23,6). Hier wie dort soll er ein Bild der Göttin Aschera verbrannt haben. Kurz: Es ist möglich, daß in Bethel neben oder vielleicht sogar mit Jahwe die Göttin Aschera verehrt wurde, sicher belegen läßt sich dies jedoch nicht.

5.1.7 Baal

Der Kult des Gottes Baal war während der Königszeit in Israel von großer Bedeutung. Deswegen muß man damit rechnen, daß Baal auch in Bethel verehrt wurde. Allerdings lassen sich dafür kaum Belege anführen. Am Anfang des Tobitbuches sagt Tobit nach dem von Alexandrinus und Vaticanus bezeugten Kurztext im Blick auf die Zeit der Teilung von Juda und Israel: „Alle Stämme, die sich losgesagt hatten, opferten dem Stierbild des Baal, auch das Geschlecht meines Stammvaters Naftali." (Tob 1,5). Die hier bezeugte Verbindung des Stierbilds[84] mit Baal beruht jedoch nicht auf der religionsgeschichtlich richtigen Erkenntnis, daß der Stier in der Ikonographie häufig ein Begleittier des Wettergottes[85] und damit auch Baals darstellt,[86] sondern ist als polemische Kontamination verschiedener, häretischer Kulte zu verstehen. Diese Kontamination, die auf der Zusammenstellung von Baal und Stierbild in Hos 13,1f beruhen mag, liegt auf der gleichen Linie wie die plurale Formulierung, mit der das Stierbild in Ex 32,4 dem Volk präsentiert wird: „Dies sind deine Götter". Durch den Plural wird der Bau des Stierbilds

---

[82] V15bß wird oft für sekundär gehalten; vgl. *Eynikel*, 1996, 348f. Zum ganzen Vers vgl. o. S. 55.58 mit Anm. 116.

[83] Vgl. 1Kön 14,15; 16,33; 2Kön 13,6; 17,10.

[84] Nach dem im Sinaiticus bezeugten Langtext ist hier nur das Stierbild von Dan, das für Naftali geographisch näher lag, im Blick, doch darf man bei der Deutung sicher nicht zwischen dem Bild von Dan und dem von Bethel unterscheiden.

[85] Zur Geschichte dieser Verbindung vgl. *Schwemer*, 2001, 124-127.477-489.

[86] Vgl. u. S. 102.106.114-118.

nicht nur als Verstoß gegen das Bilderverbot, sondern vor allem als Übertretung des Fremdgötterverbots gewertet, und dadurch wird das Stierbild mit anderen Göttern in Verbindung gebracht.[87] Von Baal ist dabei in Ex 32 allerdings keine Rede. Es ist somit erst die sehr späte Überlieferung des Tobitbuches – genauer: eines Strangs der Tobitüberlieferung –, die das Stierbild und so indirekt auch Bethel mit Baal in Verbindung bringt. Wir haben folglich keine zuverlässige Quelle für einen Kult des Gottes Baal in Bethel. Nur angesichts der Bedeutung, die dieser Gott in Israel hatte, kann man nicht ausschließen, daß es einen solchen Kult einst neben dem des Staatsgottes gegeben hat.

5.2 Eine Stierstatuette als Bild Jahwes

Im Kult von Bethel war ein Stierbild von zentraler Bedeutung. Mit ihm verbinden sich eine Reihe von Fragen: Wie sah das Bild aus? Wie verhält es sich zu Gott? Was soll ausgerechnet das Bild eines Stiers veranschaulichen?

5.2.1 Größe und Material des Stierbilds

Nach Ex 32,1-6 bestand das Stierbild Aarons – und das dürfte dann auch für das Betheler Stierbild gelten[88] – aus massivem Gold. Ausleger haben an eine Großplastik gedacht und dabei auf die 12 Stiere verwiesen, auf denen das Eherne Meer gestanden haben soll. Nach den Berechnungen *Zwickels* waren diese Stierbilder etwa ½m breit und 2m lang, also fast lebensgroß.[89] Angesichts der Entwicklung der Metallverarbeitung im Palästina der Eisenzeit wird man jedoch zumindest die Maße, die in 1Kön 7,23-26 für das Eherne Meer und seine Stiere angegeben werden, als fiktiv betrachten müssen. Für Großplastiken aus massivem Metall haben wir keine Parallelen.

Man hat deswegen an eine Holzplastik mit Goldüberzug gedacht. Ein Relief aus dem Palast Tiglatpilesers III. in Nimrud zeigt die Verschleppung der Götterbilder von Gaza[90] und belegt, wenn die Darstellung einigermaßen realitätsnah ist, daß es in Palästina großplastische Götterbilder gegeben hat. Nach der Zahl der abgebildeten Träger können diese

---

[87] Vgl. u. S. 109.146f.

[88] Zum Bezug von Ex 32 auf das Betheler Stierbild vgl. u. S. 141f.

[89] *Zwickel*, 1999, 125f.

[90] Vgl. *Uehlinger*, 1997, 124-126; AOB Taf. 136 Nr. 336; *Keel – Uehlinger*, [5]2001, Abb. 396.

Bilder nicht aus massivem Metall gegossen gewesen sein, sondern dürften innen einen Hohlraum oder einen Holzkern gehabt haben. Auf einen hölzernen Kern des Betheler Stierbilds könnte die Beschreibung der Zerstörung des in Ex 32 gefertigten Stieres schließen lassen.[91] Er soll nach v20 nämlich im Feuer verbrannt worden sein.[92] Da der Kontext jedoch darauf zielt, die völlige Vernichtung des Stierbilds auszudrücken, kann man aus der Zerstörungsterminologie nicht auf die Machart des Bildes schließen.[93] Es gibt somit keine überzeugenden Belege dafür, daß es sich bei dem Betheler Stierbild um eine Großplastik gehandelt hat.

Man wird vielmehr an eine kleine Statuette denken dürfen. *Martin Noth* geht zur Begründung dieser These von Ex 32,4 aus.[94] Statt „er bearbeitete es (sc. das Gold) mit einem Stift / Meißel (חֶרֶט)“ liest er nach minimaler Änderung der Vokalisierung „er schnürte es in einen Beutel (חָרִט)“,[95] womit vielleicht die Sorgfalt der Aufbewahrung des Goldes zum Ausdruck gebracht werden solle.[96] Aus 2Kön 5,23 „er (sc. Naaman) schnürte zwei Talente Silber in zwei Beutel“ folgert Noth, daß ein Beutel ein Talent Silber faßte, was ca. 35kg bzw. einem Kubus von 15 cm Kantenlänge entspreche. Das Stierbild wäre nach dieser Berechnung eine relativ große Kleinplastik gewesen.

Doch Noths Argumentation bereitet Probleme: Schon die Deutung von Ex 32,4aα ist fraglich. Was soll eine Bemerkung über die sorgfältige Aufbewahrung des Goldes, wo es im Kontext doch um die Herstellung des Stierbildes geht? Außerdem muß weder der Beutel Naamans noch der Aarons voll gewesen, ja sie müssen noch nicht einmal gleich groß gewesen sein. Man kann also vom Beutel Naamans nicht auf die Goldmenge im Beutel Aarons schließen.[97] Kurz: Ex 32,4 trägt für die Frage nach der Größe des Stierbilds nichts aus.

---

[91] Vgl. *Gradwohl*, 1963, 50; *Sasson*, 1973, 153. Vgl. die Zerstörungsankündigung in Hos 8,6 (שְׁבָבִים vermutlich „Splitter“).

[92] Ein Einschmelzen kann nach dem Gebrauch von שׂרף nicht gemeint sein (→צרף).

[93] Vgl. u. S. 143f.

[94] *Noth*, 1959, 419-422; vgl. *Petuchowski*, 1960, 74; *Loewenstamm*, 1967, 485-489; *C. Houtman*, HCOT 2000, 636-438.

[95] וַיָּצַר wird dabei nicht von צור III (=יצר) „formen“ (gedacht ist an eine Ziselierung) abgeleitet, sondern von צור I (=צרר I) „verschnüren“.

[96] Zur Geschichte der Deutungen des Verses vgl. *Hahn*, ^{2}1987, 145-159. *Dohmen* (^{2}1987, 68-73) übersetzt „er bearbeitete es zu einem plastischen Gebilde“.

[97] Ob Aaron das Gold in einem Beutel oder einem Mantel – so *Gevirtz* (1984, 377-381; vgl. *Schroer*, 1987, 86f) – gesammelt hat, ist deswegen letztlich unerheblich.

Für eine Kleinplastik spricht jedoch eine andere Überlegung. Ex 32,24 beschreibt die Herstellung des Stierbilds. Aaron warf das gesammelte Gold ins Feuer und heraus kam der Stier. Obwohl die Notiz sehr knapp ist und hervorheben will, daß Aaron an der Herstellung kaum beteiligt war, sondern der Stier quasi von selbst entstanden ist, macht sie klar, daß man bei dem Stier an ein Gußbild gedacht hat, und der mit den Stierbildern in den verschiedensten Strängen der Überlieferung fest verbundene Terminus מַסֵּכָה „Gußbild" bestätigt das.[98] Wenn wir es aber mit einem Gußbild zu tun haben, spricht die Fülle der kleinen Stierbilder, die man in Syrien und Palästina gefunden hat, dafür, daß es sich auch bei dem Stierbild von Bethel um eine Kleinplastik von 5-10, maximal 15-20 cm Höhe gehandelt hat.[99]

Viel wichtiger als die Größe ist der Überlieferung und war auch innerhalb des Kultes etwas ganz anderes: Das Stierbild bestand aus Gold, und im Glanz des Goldes zeigt sich die Gegenwart des Numinosen, manifestiert sich die Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes. Im Alten Orient veranschaulichen die Kleider und Insignien von Gottesbildern, die Wirkmächtigkeit der im Bild gegenwärtig geglaubten Gottheit.[100] Genau diese Funktion hat beim Betheler Stierbild der Goldüberzug. Er verweist mit seiner Leuchtkraft auf eine himmlische Realität, auf die Göttlichkeit des Bildes und die mystische Gegenwart Gottes im Bild.[101] Der Glanz des Goldes ist der Glanz Gottes. In der irdischen Herrlichkeit des Kultbilds erscheint die himmlische Herrlichkeit, ja manifestiert sich die wirkmächtige Präsenz Gottes.

Nach *Eißfeldt*[102] handelt es sich bei dem Betheler Stierbild um eine spezielle Form der Kleinplastik, nämlich um eine Standarte. Das Stierbild sei nicht erst in Palästina mit dem Jahwe-Kult verbunden worden, sondern ein altisraelitisches Symbol gewesen, nämlich ein aus der Wüstenzeit stammendes Führersymbol (so Eißfeldt 1940/41!).[103] Dafür spreche erstens die Bezeichnung des Stierbilds als „Gott, der vor uns hergeht" (Ex 32,1) und „Gott,

---

[98] Ex 32,4.8; Dtn 9,12.16; 2Kön 17,16; Ps 106,19; Hos 13,2.

[99] Zum Aussehen von Kultbildern vgl. *Berlejung*, 1998a, 293-305. Zu den Stierbildfunden in Syrien und Palästina vgl. u. S. 106f Anm. 138. Wie klein Götterbilder sein konnten, macht auch ein Relief aus dem Südwest-Palast Sanheribs deutlich, das sich auf die Eroberung Askalons 701 v. Chr. bezieht und zeigt, wie assyrische Soldaten drei Götterbilder wegtragen (vgl. *Uehlinger*, 1997, 126f mit Abb. 46; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, Abb. 397).

[100] Vgl. *Podella*, 1996, 83-163.264-266; *Berlejung*, 1998c, 127f.

[101] Zur Symbolik von Gold vgl. *Singer*, 1980, 53-61.158-171; *Oeming*, 1997, 216-218; *Berlejung*, 1998a, 302f.368; *Pfeiffer*, 1999, 121f.163.

[102] *Eißfeldt*, 1940/41, 296-305; vgl. *Junker*, 1951, 239f; *Dus*, 1965, 279f; *Debus*, 1967, 39.45; *Sasson*, 1968, 380-387.

[103] Vgl. *Coats*, 1987, 4-7.

der dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat" (Ex 32,4; 1Kön 12,28) sowie zweitens, daß der Betheler Kult nur dann, wie in 1Kön 12,27 erwartet, eine Alternative zum Jerusalemer Kult habe bieten können, wenn das Stierbild ein Pendant zur Lade und wie diese ein

Abb. 17

altisraelitisches, freilich anderen Stämmen zuzuordnendes Führersymbol gewesen sei. Für ein Führersymbol komme nur ein kleines, leicht transportables Bild, das an oder auf einer Stange befestigt war, in Betracht, also eine Standarte, wie sie mit Stierbild in Mesopotamien, Syrien und Ägypten belegt ist, z.B. auf einer Muschelschnitzerei des 3. Jt.s aus Mari (**Abb. 17**[104]).[105] *Jaroš* hat *Eißfeldts* These weitergeführt.[106] Das kleine Führungssymbol – er spricht 1973 nicht mehr von Führer-, sondern von Führungssymbol – sei in Bethel durch ein großes Stierbild ersetzt worden. Problematisch ist an der Standartenhypothese, daß sie die Erzählung von Ex 32 in einem sehr hohen Maß für einen historischen Bericht hält.[107] Gegen die These spricht zudem, daß Stiere als Führungssymbole nicht belegt sind und die dabei vorausgesetzte Qualität der Tiere in der Natur keinen Anhalt hat. Auf den Standarten, die zugunsten der These angeführt werden, stellen die Tiere Kraft, Macht und Stärke, aber nicht Führung dar. Auch das Stierbild von Ex 32 dürfte deswegen kaum darauf zielen, der Führungsqualität Gottes Ausdruck zu geben.

5.2.2 Der Aufstellungsort des Stierbilds

Wo das Stierbild aufgestellt war, wissen wir nicht. Die in Ex 32,4; 1Kön 12,28 übereinstimmend überlieferte Einweihungsformel „Dies ist dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat!"[108] darf man, da die Zuweisung an den Exodusgott Jahwe kaum auf das Konto der Deutero-

---

[104] Vgl. *Parrot*, 1935, 134; *Schaeffer*, 1966, 12 mit Fig. 9; *Keel*, 1992, 172 mit Abb. 150.

[105] Vgl. z.B. *Schaeffer*, 1966, 9-14.

[106] *Jaroš*, 1974, 368f.

[107] S. u. S. 141-149.

[108] Vgl. Neh 9,18; zur Ursprünglichkeit des Singulars vgl. u. S. 146f.

nomisten geht, für einen alten liturgischen Kultruf halten.[109] Ihm und der Beschreibung eines mehr oder wenig ausschweifenden Festes, dem sprichwörtlich gewordenen „Tanz ums goldene Kalb" (Ex 32,5f.17-19) sowie der spöttischen Bemerkung Hoseas „Menschen küssen Stiere!" (13,2) hat man dann entnehmen wollen, daß das Stierbild öffentlich zugänglich aufgestellt war.[110] Da die Öffentlichkeit zum eigentlichen Tempel als der Wohnung Gottes jedoch keinen Zutritt hatte, kann es nicht im Tempel gestanden haben, sondern nur – wie in Jerusalem der Nechuschtan – irgendwo im Tempelbereich. Andererseits ist es angesichts der Heiligkeit eines Kultbildes kaum denkbar, daß das Stierbild vom gemeinen Volk jederzeit geküßt werden konnte. Die genannten Hinweise beziehen sich eher nur auf ein Ritual der Priester oder einen besonderen Festakt.[111] Es gibt also keinen Grund, einen Aufstellungsort außerhalb des Tempelinneren zu postulieren. Vielmehr spricht die nicht zu überschätzende Bedeutung des Bildes als der Manifestation Gottes dafür, daß es im Allerheiligsten bzw. an einem zentralen Ort des Tempels aufgestellt war und zu ihm nur der Priester Zutritt hatte – und vielleicht der als Priester agierende König. Das schließt nicht aus, daß es bei besonderen Anlässen, z.B. im Rahmen einer Prozession, aus dem Tempel geholt und der versammelten Kultgemeinde präsentiert wurde.

5.2.3 Das Stierbild als Bild Jahwes

Wenn das Stierbild von Bethel keine Neuerung Jerobeams,[112] sondern ein altes Symbol darstellt, das eine spätbronzezeitliche Tradition fortsetzt, muß man damit rechnen, daß es ursprünglich im Kult des Gottes El beheimatet war, der einst in Bethel verehrt wurde.[113] Erst im Rahmen des Prozesses, in dem sich Jahwe gegenüber El durchgesetzt hat, wäre

---

[109] Vgl. *Utzschneider*, 1980, 90f; *Albertz*, 1992, 223; *Toews*, 1993, 43f; *Mommer*, 1994, 59; *van der Toorn*, 1996, 289; *Pfeiffer*, 1999, 40. Eine Bestätigung erfährt die These durch Hos 12,10 und 13,4, da der Kultruf hier vermutlich aufgenommen wird; vgl. u. S. 176.

[110] Vgl. *Haran*, 1985, 29.

[111] Um die Küsse auch einfachen Kultteilnehmern zuschreiben zu können, hat man an zugeworfene Handküsse gedacht oder postuliert, daß die Küsse nur kleinen Nachbildungen gegolten hätten (*J. Jeremias*, Hosea, ATD 1983, 162).
Zu einem neuassyrischen Ritualtext, in dem der als Priester agierende König nicht nur die Füße, sondern sogar die Lippen eines Gottesbildes küßt, vgl. *Berlejung*, 1998b, 80-97.

[112] Vgl. o. S. 42f.

[113] Vgl. *Albertz*, 1992, 223. Nach *Dohmen* ([2]1987, 152f) war es möglicherweise erst Jerobeam, der das Stierbild mit Jahwe in Verbindung gebracht hat.

dann in Bethel auch das Stierbild von dem neu ins Land gekommenen Jahwe-Kult übernommen worden.[114]

In den Zeugnissen des Alten Testaments gehört das Stierbild durchweg schon zum Jahwe-Kult.[115] Sowohl in Ex 32,4 als auch in 1Kön 12,28 wird es ausdrücklich dem Exodusgott zugewiesen. Lange Zeit scheint der Jahweglaube an dem Bild keinen Anstoß genommen zu haben. Elia, der im Alten Testament – auch wenn vieles auf das Konto späterer Bearbeiter gehen mag – als vehementer Gegner aller Fremdkulte gilt und der nach 2Kön 2,2f in Bethel Jünger hatte, sagt unseres Wissens nichts gegen das Betheler Stierbild. Von Jehu berichtet das deuteronomistische Geschichtswerk, daß er den Baal-Kult ausrottete, die goldenen Stierbilder jedoch nicht anrührte. Auch Amos, der in Bethel gewirkt und die dortige Wallfahrts- und Opferpraxis heftig kritisiert hat, scheint an dem Stierbild keinen Anstoß genommen zu haben.[116] Die Polemik gegen das Stierbild beginnt unseres Wissens frühestens mit Hosea. Über ungefähr 200 Jahre stand das Stierbild also im Mittelpunkt der Jahwe-Verehrung des zentralen Staatsheiligtums Israels.

---

[114] Ältere Thesen, die z.B. in Verbindung mit der Standartenhypothese (s. o. S. 97f) in dem Betheler Stierbild eine ägyptische oder eine altisraelitische Tradition der Wüstenzeit aufgenommen sahen (vgl. *Hahn*, ^{2}1987, 314-337), können als erledigt gelten.

[115] 1Kön 14,9 wirft Jerobeam vor: „Du hast dir andere Götter gemacht und gegossene Bilder". Wie in der pluralischen Formulierung von 1Kön 12,28 und Ex 32,4 will spätere Polemik die Herstellung der Stierbilder hier als Verehrung fremder Götter deklarieren (vgl. S. 146f).
Auch in der Forschung ist das Stierbild von Bethel verschiedentlich mit einem anderen Gott als Jahwe in Verbindung gebracht worden, z.B. mit Baal (so schon Tob 1,5 [vgl. o. S. 94]; vgl. *Meek*, 1929, 149ff; *Provan*, 1988, 64; dagegen *Curtis*, 1990, 25) oder dem Mondgott Sin, dessen Kult die Ahnväter von Haran nach Palästina gebracht haben sollen (so *Bailey*, 1971, 97-115; vgl. *Sasson*, 1968, 380-387). Nach *Wyatt* (1992, 68ff) kehrte Jerobeam zur alten El-Verehrung zurück und deswegen seien die Stiere zu seiner Zeit auf El bezogen gewesen; statt „dies (אלה) sind deine Götter" müsse man in Ex 32,4 und 1Kön 12,28 „El (אל) ist dein Gott" lesen. Vgl. *Toews*, 1993, 41-46; *Knoppers*, 1994, 39.

[116] Am 7,10-17. Diese Erzählung würde für Amos nicht viel aussagen, wenn sie so stark von Hosea geprägt wäre, wie *Jeremias* (1997, 35-39) annimmt. Tatsächlich ist der Einfluß Hoseas in 7,9 deutlich zu spüren. Im Fall von v10-17 ist gegen die These von der hoseanischen Prägung jedoch zweierlei einzuwenden: a) Anders als bei Hosea (z.B. 13,2) wird der Betheler Staatskult hier nicht kritisiert. Amos tritt nach der Erzählung ganz selbstverständlich in Bethel auf und hält den Tempel offensichtlich für ein legitimes Heiligtum. b) Der Text dürfte zumindest in seiner Königskritik vorhoseanisch sein. Amos kündigt Jerobeam nämlich den Tod durch das Schwert an und diese Ankündigung hat sich, wie man zur Zeit Hoseas wußte, nicht erfüllt und deswegen wird sie in 7,9 redaktionell korrigiert. Zumindest diese Ankündigung dürfte also vorhoseanisch sein und auf Amos selbst zurückgehen. Die Königskritik stammt dann nicht erst aus der Zeit Hoseas, sondern ist älter.

Wie ist das Verhältnis von Stier und Jahwe genau zu sehen? Sollte der Stier Gott darstellen, oder galt er als dessen Tragtier? Bis zum Anfang des 20. Jh.s ging man ganz selbstverständlich davon aus, daß der Stier als Gottesbild gedacht war. Erst nachdem eine Reihe von Darstellungen bekannt geworden waren, die auf Stieren stehende Gottheiten zeigen, scheinen in den 20er Jahren des 20. Jh.s mehrere Alttestamentler unabhängig voneinander auf die Idee gekommen zu sein, auch das Stierbild von Bethel könne ursprünglich als ein Tragtier gedacht gewesen sein. Wie bei den Darstellungen voltigierender Gottheiten stünde auch Jahwe auf dem Stier, nur daß er im Gegensatz zu anderen Gottheiten unsichtbar sei. Der Stier wäre dann wie die Lade oder die Keruben ein Sockel des unsichtbaren Gottes gewesen.

Wilhelm Caspari bemerkt 1924 in einer Arbeit zu Mose beiläufig im Blick auf das Betheler Stierbild: „Die Gottheit selbst konnte als eine stehend über dem Rücken des Kalbes schwebende Lichtgestalt vorgestellt sein.“[117] 1926 schreibt *Albrecht Alt* im Reallexikon der Vorgeschichte ebenso beiläufig: „Aber auch das goldene Kalb, das von Polemikern immer als Abbild J[ahwes] bezeichnet wird (Ex. 32,4.8; I. Kön. 12,28), braucht von Hause aus nicht so gemeint gewesen sein, sondern konnte nach der bekannten Art der syr. und kleinasiat. Götterfiguren ... lediglich den tierischen Träger des anthropomorph gedachten, aber in Israel eben nicht abgebildeten Gottes vorstellen sollen.“[118] 1928 bemerkt *F. M. Th. Böhl* in seinem Exoduskommentar: „waarschijnlijk wird reeds door en oude Kanaaieten de stier nied meer beschouwd als een afbeelding von den god zelf, maar slechts als haar heilig dies, waarop de onzichtbare godheid staande of rijende werd gedacht.“[119] Ausgeführt wird die Tragtierhypothese erstmals 1929 von *H. Th. Obbink.*[120] Er möchte zeigen, daß sich das zweite Gebot nur auf Bilder von Fremdgöttern bezogen habe und nicht auf Jahwe-Bilder, da es solche nie gegeben habe. In dem Zusammenhang führt er aus, daß auch das Stierbild von Bethel kein Jahwe-Bild war, sondern nur ein Tragtier. Der Tragtierhypothese hat Obbink mit seinen nur zwei Seiten umfassenden Ausführungen zum Durchbruch verholfen. Sie ist bis heute weithin anerkannt.[121]

Was spricht für die Tragtierhypothese? Zum ersten beruft man sich darauf, daß die Bildlosigkeit zu den Wurzeln des Jahwe-Glaubens gehöre und es deswegen zumindest im offiziellen Jahwe-Kult kein Gottesbild gegeben haben könne. Dieser Argumentation ist jedoch entgegenzuhalten, daß hier das, was allenfalls am Ende einer religionsgeschicht-

---

[117] *Caspari*, 1924, 301. *Paton* (1894, 80-90) gehört weder zu den Vertretern noch zu den Vorläufern der Tragtierhypothese, da er keineswegs von einer Analogie zwischen Stierbildern und Keruben ausgeht (anders *Berlejung*, 1998a, 328).

[118] *Alt*, 1926, 148.

[119] *F. M. Th. Böhl*, Exodus – Tekst en Uitleg, Groningen 1928, 184.

[120] *Obbink*, 1929, 267-269.

[121] Die Tragtierhypothese findet sich in neuerer Zeit z.B. bei *Uehlinger*, 1991, 887; *Albertz*, 1992, 222; *Janowski*, 1993, 310; *Mettinger*, 1995, 137; *Nurmela*, 1998, 41.

lichen Untersuchung stehen kann, nämlich die These der ursprünglichen Bildlosigkeit der Jahwe-Religion, zur Voraussetzung gemacht wird.

Zum zweiten führt man völlig zu Recht Analogien an. Es gab in den Nachbarkulturen Israels Bilder von Gottheiten auf Tragtieren. Insbesondere der Wettergott wurde in Syrien und Kleinasien häufig auf einem Stier stehend dargestellt, so z.B. auf einer vielfach abgebildeten, 135 cm hohen Basaltstele aus Arslan Tash (8. Jh.; **Abb. 18**).[122] Das Problem ist jedoch, daß solche Analogien nur beweisen, daß das Stierbild von Bethel ein solches Tragtier gewesen sein *kann*. Sie belegen nicht, daß es tatsächlich ein solches war. Es gibt also kein Argument, daß die Tragtierhypothese wirklich begründen kann, und in der Literatur wird auch keines genannt.[123]

Abb. 18

Was spricht umgekehrt für die Gottesbildhypothese?[124] Zunächst ist festzuhalten, daß es in den Nachbarkulturen Israels neben dem Stier als Tragtier auch den Stier als Gottesbild gab.[125] Das gilt zunächst für Ägypten, und dort sogar für lebendige Stiere. Es gilt aber auch für Kleinasien und Syrien. Wir haben aus der Mittleren

---

[122] Vgl. *Thureau-Dagin* u.a., 1931, 65-67 mit Pl. II,1; *Keel*, ^{3}1980, 196 mit Abb. 294; *Keel*, 1992, Abb. 171; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 216. Eine ältere Zusammenstellung derartiger Darstellungen bietet die kaum rezipierte Arbeit von *Demircioğlu* (1939 *passim*). Außer dem Wettergott kann Ischtar auf einem Löwen stehen und Anat auf einem Pferd, Löwen oder Stier (vgl. *H. Weippert*, 1988, 300-305).

[123] Vgl. *Jaroš*, 1974, 368. Zu Unrecht sieht *Jaroš* allerdings in der von ihm vertretenen Standartenhypothese (s. o. S. 97f) eine Alternative zur Tragtierhypothese. Ein Tier auf einer Standarte kann auch ein Tragtier sein, wie z.B. auf Relief B-4 aus dem Thronsaal B des Nordwestpalastes Assurnasirpals II. in *Kalḫu* / Nimrud (9. Jh.; **Abb. 43**).

[124] Sie wird z.B. vertreten von *M. Weippert*, 1961, *passim*; *Kraus*, ^{2}1962, 177; *Bailey*, 1971, 97-115; *Haran*, 1985, 29; *Schroer*, 1987, 95ff; *Curtis*, 1990, 24f; *Korpel*, 1990, 537; *M. Weippert*, 1993, 98; *Keel – Uehlinger*, 1994, 293; *Berlejung*, 1998a, 328f; vorsichtiger *Mettinger*, 1997, 190-192; *Pfeiffer*, 1999, 43-47; *C. Houtman*, HCOT 2000, 624-626; *van der Toorn*, 2002, 49.

[125] Die Behauptung, daß es in Kleinasien und der Levante anders als in Ägypten keine tiergestaltigen Gottheiten gegeben habe (vgl. *M. Noth*, Exodus, ATD ^{7}1984, 203), läßt sich nicht halten. *M. Weippert* (1961 *passim*; vgl. *H. Weippert*, 1988, 301) hat gezeigt, daß es genug Belege für die Darstellung einer Gottheit als Stier gibt.

Abb. 19

Abb. 20

Abb. 21

Abb.22

Abb. 23

Abb. 24

und Späten Bronzezeit Darstellungen, die auf einem Podest einen Stier zeigen, der als Gottesbild zu verstehen ist.[126]

1. In dem symmetrisch angelegten Eingangsbereich des hethitischen Palastes von Alaça Höyük werden auf Reliefs zwei Opferprozessionen dargestellt, die jeweils vom Königspaar angeführt werden (15. Jh.; **Abb. 19**).[127] Die eine endet vor einer thronenden Göttin, die andere vor einem Stierbild, das auf einem hohen Podest steht. König und Königin haben durch einen Altar von dem Stierbild getrennt die Hand zum Gebet erhoben. Das Stierbild stellt also eine Gottheit dar.

2. In Inandık, einem Dorf etwa 100km westlich von Alaça Höyük, hat man eine 82 cm hohe prunkvolle Vase gefunden, die aus der Zeit um 1600 v. Chr. stammt und 1988 publiziert wurde. In vier Registern werden die Rituale eines Festes dargestellt. In der zweiten Reihe von unten sieht man einen Stier auf einem Podest. Vor ihm steht der König mit einem Musikanten und ein Opfertier wird geschlachtet (**Abb. 20**).[128] Auch hier dürfte der Stier einen Gott darstellen.

3. Etwas älter sind einige kappadokische Siegel, die ebenfalls einen Stier auf einem Podest zeigen. Auf **Abb. 21**[129] steht vor dem Stier ein Tisch mit Opfergaben. Der Stier von **Abb. 22**[130] scheint in einem Heiligtum zu stehen. Die Einführungsszene **Abb. 23**[131] zeigt ihn neben einer sitzenden Gottheit.[132]

4. Ein ins 18. Jh. datiertes Rollsiegel von *Tell Mardīḫ* / Ebla[133] zeigt eine geläufige Konstellation (**Abb. 24**).[134] Rechts steht eine Göttin mit

---

[126] Den Darstellungen entspricht, daß Götter als Stier bezeichnet und angeredet werden können; vgl. u. S. 119-121.

[127] Vgl. *Malten*, 1928, 110 mit Abb. 31; *Moortgat*, 1932, 79f mit Taf. LXXVII; *M. Weippert*, 1961, 98; *Keel*, 1992, 170 mit Abb. 145; *Leinwand*, 1992, 151f.

[128] Vgl. *Wilhelm*, 1991, 88; *Leinwand*, 1992, 151; *Haas*, 1994, 523f mit Abb. 94b.

[129] Vgl. *Malten*, 1928, 109 mit Abb. 28.

[130] Vgl. *Malten*, 1928, 110 mit Abb. 30; *Moortgat*, 1932, 22 mit Taf. III,2; *el-Safadi*, 1974, 346 mit Abb. 59.

[131] Vgl. *Malten*, 1928, 110 mit Abb. 29.

[132] Vgl. zum Teil mit weiteren Abbildungen oder Hinweisen auf solche *Weber*, 1920, Abb. 234.252.408; *Malten*, 1928, 109f; *Moortgat*, 1932, 22f; *van Buren*, 1945, 32f; *Güterbock*, 1946, 490f; *M. Weippert*, 1961, 97f; *Moortgat*, 1967, Taf. J,1 und 2; *el-Safadi*, 1974, 346-350; *Calmeyer-Seidl*, 1983, 153; *Leinwand*, 1992, 146-149 Fig. 2, 3D, 4A, 5C, 156 Fig. 12A, 163 Fig. 19A. Auch hethitische Beschreibungen von Kultbildern belegen den Stier als Gottesbild; s. *M. Weippert*, 1961, 99-102.

[133] Von dem Siegel sind nur Scherben mit mehreren Abdrücken erhalten, die sich jedoch ergänzen, vgl. die Photos bei *Matthiae*, 1981, hinter S. 224 und *Kohlmeyer – Strommenger*, 1982, 116f. Ansonsten vgl. *Keel*, ^{3}1980, 192f; *Utzschneider*, 1980, 92f; *Teissier*, 1996, 27-29.97f.

[134] Vgl. *Winter*, ^{2}1987, 420-425.

langem Gewand und gehörntem Zylinderhut. Der achtstrahlige Stern und der Vogel, eine Taube, auf ihrem Kopf lassen an Ischtar denken. Von der Göttin durch eine zweikolumnige Inschrift mit dem Namen des Siegelträgers getrennt sehen wir in der Mitte Adad, der sich durch seine Haltung sowie seine Insignien, die gehörnte Pickelhaube und die erhobene Keule, machtvoll gebärdet. Ihnen gegenüber steht unter der geflügelten Sonnenscheibe betend ein Fürst. Ihm reichen die Gottheiten das Lebenszeichen. Der Stier wird hier – anders als auf vielen anderen Bildern – von Adad nicht als Begleittier an der Leine gehalten, sondern liegt auf einem Podest. Der Künstler hat hier vermutlich ein Stierbild gezeichnet, das seinen Ort im Tempel hatte und dort den Gott kultisch repräsentierte. Der Beter steht vor dem Stierbild und damit zugleich vor dem im Bild präsenten Gott.

Abb. 25

Abb. 26

5. Geographisch näher als diese vor allem aus Kleinasien stammenden Darstellungen ist für Israel eine mittelbronzezeitliche Stierstatuette, die 1990 in Askalon mit einem Keramik-Schrein[135] ausgegraben wurde (**Abb. 25**).[136] Sie ist 11,4 cm lang und 10,2 cm hoch und besteht aus Bronze mit einem Silberüberzug. Die Öffnung des bienenkorbförmigen

[135] Die Öffnung zeigt, daß es sich bei dem Gefäß nicht um einen Depotbehälter, sondern nur um einen Schrein handeln kann. Aber selbst wenn wir es mit einem Depotbehälter zu tun hätten, spräche die Tatsache, daß das Stierbild alleine – also ohne eine anthropomorphe Statuette – feierlich deponiert worden ist, dafür, daß es als Gottesbild angesehen wurde. Vgl. *Bretschneider*, 1991, 13f; *Keel*, 1992, 169f.

[136] *Stager*, 1991a, 25-29; *ders.* 1991b, 127-129; *Keel*, 1992, 169 mit Abb. 140 und 142.

Schreins ist gerade so hoch wie der Stier. Mit einer voltigierenden Gottheit hätte der Stier weder in den Schrein geschoben werden können, noch wäre die Gottheit für die Verehrer sichtbar gewesen. Folglich dürfte der Stier selbst das Bild eines Gottes, vermutlich des Wettergottes, gewesen sein. Zwei etwa 200 Jahre ältere Siegelabdrücke aus dem zentralanatolischen Acemhöyük (**Abb. 26**) bestätigen diese Deutung, denn auch hier ist der Stier, der aus einem vergleichbaren Schrein schaut, keinesfalls nur als Begleit- oder Tragtier zu verstehen.[137]

All diese Stierbilder zeichnen sich dadurch aus, daß sie in einem Kontext gefunden wurden, der sie als Götterbilder determiniert. Auch von den vielen bronzenen und tönernen Stierstatuetten, die man in der Levante gefunden hat,[138] mögen zumindest einige Götterbilder gewesen

---

[137] *Özgüç*, 1980, 81.90; *Keel*, 1992, 170 mit Abb. 143.

[138] Wie viele Stierstatuetten man in Syrien-Palästina aus der Mittleren und Späten Bronze- sowie der Eisenzeit gefunden hat, läßt sich nicht sagen, da viele Tiere nicht eindeutig als Stiere zu identifizieren sind. An *Stierstatuetten aus Bronze* hat man mindestens folgende Funde gemacht (vgl. *Zwickel*, 1994, 213f):
- 33 Statuetten in Byblos (4 *Monet*, 1929, 91f mit Pl. 52, 182-184.189 [zu 182 vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 127E, 3]; 1 *Dunand*, 1937, Pl. 55, 1662 [vgl. *Dunand*, 1950, Pl. 116, 14500]; 3 *Dunand*, 1937, Pl. 56, 3040.4051.6499 [zu 6499 vgl. *Keel*, 1992, 171 mit Abb. 149]; 5 *Dunand*, 1937, Pl. 58f, 2056-2057.2059-2061 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 120B, 2-6; zu 2059 vgl. *Keel*, 1992, 169 mit Abb. 141]; 1 *Dunand*, 1937, Pl. 72, 2547; 5 *Dunand*, 1950, Pl. 53, 7853-7857.7860 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 122, 13-17]; 1 *Dunand*, 1950, Pl. 61, 9144 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. G 196 und Pl. 32, 196; *Keel*, 1992, Abb. 154]; 1 *Dunand*, 1950, Pl. 63, 9687 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 125B, 2; *Wein – Opificius*, 1963, 40 mit Taf. 24]; 2 *Dunand*, 1950, Pl. 64, 9520. 9521 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 124B, 3-4]; 1 *Dunand*, 1950, Pl. 69, 10083 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 125C, 4]; 1 *Dunand*, 1950, Pl. 70, 10084 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 125C, 3]; 3 *Dunand*, 1950, Pl. 72, 10238-10240 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 126B, 1-3]; 2 *Dunand*, 1950, Pl. 110, 15565-15566 [vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 127D, 3-4]; 1 *Dunand*, 1950, Pl. 142, 17801; 2 *Seeden*, 1980, Pl. 127E, 4-5);
- 1 in Karkemisch (*Wooley*, 1952, Pl. 71b);
- 1 in *Tell Ḥalāf* (*Hrouda*, 1962, 19 Nr. 15 mit Taf. 2, 15);
- 4 in Ugarit (**Abb. 39** dazu u. S. 118f; *Schaeffer*, 1935, Pl. 33, 4 und 5 [zu 33,5 vgl. *Schaeffer*, 1963, 209 Abb. 25; *Kohlmeyer – Strommenger*, 1982, 131f Nr. 116]; *Schaeffer*, 1939, 45 mit Fig. 35 [vgl. *Caquot – Sznycer*, 1980, 23 mit Pl. VIb]);
- 1 in der Nähe von Tyrus (**Abb. 27**; s. u. S. 112f);
- 5 in Hazor (**Abb. 40**, s. u. S. 118f; sowie vier, die bei den neueren Grabungen gefunden wurden, aber bislang nicht publiziert sind; vgl. *Mazar*, 1999, 146f);
- 1 in Beth Schean (*Mazar*, 1997, 71);
- 1 in *Reḥōb* im Ostjordanland nordöstlich von Gerasa (AOB Taf. 143 Nr. 352);
- 3 in Megiddo (*May*, 1935, 34 Objekte M 2326; 3070; 3032 mit Pl. XXXIV; zu M 2326 vgl. u. S. 118f Anm. 185);
- 1 im Samarischen Bergland (**Abb. 59**; s. u. S. 126f);
- 1 in Askalon (**Abb. 25**);
- 1 im Antikenhandel (**Abb. 58**; s. u. S. 126).

Auch *Stierstatuetten aus Ton* waren in Syrien-Palästina verbreitet. Bei ihnen handelt es sich zum Teil vielleicht nur um billigere Ausführungen der Stierstatuetten

sein, doch läßt sich das nicht nachweisen und deswegen muß hier aus methodischen Gründen auf sie verzichtet werden.[139] Die vorgestellten tauromorphen Götterbilder zeigen aber hinlänglich, daß sich die Gottesbildhypothese ebenso wie die Tragtierhypothese auf Parallelen stützen kann. Zuzugeben ist allerdings, daß diese Parallelen zeitlich und räumlich weiter entfernt liegen als die von Tragtieren.

Nachdem entsprechende Parallelen gezeigt haben, daß ein tauromorphes Gottesbild grundsätzlich denkbar ist, kann der Personenname

---

aus Bronze. Sie mögen im Rahmen eines kleinen (privaten?) Kultes dieselbe Funktion gehabt haben. Eine Zusammenstellung der Funde bereitet erhebliche Probleme, da die Statuetten oft nur fragmentarisch erhalten und die Tiere nicht eindeutig als Stiere zu identifizieren sind. Man kann deswegen oft nur von Bovinen sprechen. Aus älterer Zeit stammen aus Byblos drei schöne Statuetten (*Dunand*, 1950, Pl. 55; vgl. *Seeden*, 1980, Pl. 122,7-9). Für die Eisenzeit nennt *Holland* fast 150 Funde, allein 75 von *Tell Ǧemme* und 32 aus Jerusalem (1975, 247-251 Nr. F.I-III, Katalog 43-47, Fig. 38,1-7; 39,1-12; 40,1-10 70,1; Pl. 18,10-24,8; vgl. *Holland*, 1977, 126f). In Samaria hat man die Reste von 85 Stierstatuetten bzw. -gefäßen gefunden (*Crowfoot* u.a., 1957, 76.78f.81f; nur die fünf in den Katalog aufgenommenen Statuetten erscheinen auch bei *Holland*; *Keel – Uehlinger* [⁵2001, 219] bezeichnen alle diese Stierbilder als Gefäße, bei *Crowfoot* u.a. sind jedoch nur 2 als hohl ausgewiesen [1957, 82 Nr. 38-39 = 77 Abb. 4-5]; man kann deswegen nicht behaupten, daß Stierfunde in der Eisenzeit II B in Israel – anders als in Juda – auffallend selten seien [anders *Keel – Uehlinger*, ⁵2001, 219.318]). Aus Bethel stammen drei schlecht erhaltene Bovinen (*Kelso*, 1968, 116 No. 740.1008.1028; Pl. 45,16). Weitere sehr schöne, von *Holland* nicht erfaßte Funde stammen z.B. aus Hazor (1961, Pl. 282,14; 314,12), vom Ebal (*Zertal*, 1984, 55) und aus dem Ostjordanland (*ʿAmr*, 1980, 190-199).
Hinzuweisen ist noch auf *stierförmige Gefäße*, über deren Funktion wir aber nichts wissen. Ein sehr schönes Exemplar stammt aus Ugarit (*Courtois*, 1978, 290 Nr. 10 mit Fig. 32; vgl. *Kohlmeyer – Strommenger*, 1982, 139 Nr. 127 mit Farbtaf. S. 110); ansonsten vgl. z.B. *ʿAmr*, 1980, 260f Nr. 194f; *Finkelstein*, 1993, 224-227. 233.

[139] *Utzschneider* (1980, 92f) hält die kleine bronzene Stierstatuette, die im Allerheiligsten des spätbronzezeitlichen Orthostatentempels von Hazor gefunden wurde (**Abb. 40**), für ein Gott repräsentierendes Kultbild (5,5 cm lang, 4,5 cm hoch; Areal H, Str. 1A; *Yadin* u.a., 1961, Pl. CCCXLI). Konkret denkt er an ein Bild des Wettergottes, da die Basalt-Fragmente eines Stiers mit darauf stehender Person, die man in einer früheren Schicht desselben Tempels gefunden hat (Str. 1B; *Yadin* u.a., 1961, Pl. CCCXXIVf; 1989, 335-337), als Darstellung des voltigierenden Wettergottes zu interpretieren sei. Die Deutung ist allerdings nicht unproblematisch: 1. Die Identifizierung der Person auf dem Stier mit dem Wettergott ist angesichts der Sonnenscheibe mit Kreuz auf ihrer Brust unsicher (vgl. *Keel – Uehlinger*, ⁵2001, 57; *Zwickel*, 1994, 135). 2. Der Bronzestier muß nicht zum Kult desselben Gottes gehören wie die Basaltplastik. 3. Das einzige Argument für die Deutung als Kultbild ist der Fundort, das Allerheiligste. Sie ist damit keineswegs unwahrscheinlich, man muß jedoch auch fragen: Kann die Stierstatuette nicht auch als Begleittier neben einem anthropomorphen Gottesbild gestanden haben, das verloren ist? Es läßt sich somit nicht sicher zeigen, daß der Bronzestier von Hazor ein Gottesbild war.

עגליו „ʿĒgelyau“ belegen, daß auch Jahwe als Stier vorgestellt werden konnte. Der Name, der auf einem Samaria-Ostrakon aus dem 8. Jh. v. Chr. belegt ist, bedeutet nämlich „Jahwe ist ein Jungstier“.

Der Name wird zuweilen als Constructus-Verbindung betrachtet und im Sinne von „Kalb Jahwes“ übersetzt.[140] So verstanden würde er den Träger als kleines, schutzbedürftiges Kalb Jahwes charakterisieren (vgl. נְעַרְיָה „Kind Jahwes“; 1Chr 3,22f; 4,42). Gegen diese Deutung spricht jedoch das Image des עֵגֶל im Hebräischen. Das Wort meint kein schutzbedürftiges, kleines Kalb, sondern einen kräftigen Jungstier.[141] עֵגֶל kann deswegen im Rahmen einer Metapher kaum für die Schutzbedürftigkeit eines Menschen stehen. Ein Verständnis des Namens als Constructus-Verbindung kommt deswegen nicht in Frage. Vielmehr haben wir es mit einem Nominalsatz zu tun, in dem sich עֵגֶל auf Gott bezieht: „Jahwe ist ein Jungstier“,[142] d.h. ein Gott von frischer Kraft und vitaler Dynamis. Der kurze Satz ist ein Bekenntnisname, der die Macht Jahwes preist, und zwar im Vertrauen darauf, daß das Ausgesagte durch die Nennung des Namens zugunsten des Namensträgers evoziert wird.[143]

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, daß die Darstellung Jahwes in einem Stierbild nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann, sondern grundsätzlich denkbar ist, da eine Gottheit als Stier dargestellt und Jahwe als Stier bezeichnet werden konnte. Was spricht nun dafür, daß das Stierbild von Bethel tatsächlich als ein Bild Jahwes galt? Die Darstellung der Texte! Sie lassen nämlich in keiner Weise an ein Tragtier denken, sondern bezeichnen den Stier ausdrücklich als Gottesbild. Sowohl in Ex 32,4 als auch in 1Kön 12,28 werden die von Aaron bzw. Jerobeam gefertigten Stierbilder durch die Identifikationsformel eingeweiht: „Siehe, das ist dein Gott!“.[144] In Ex 32,31 heißt es gar: „Sie machten sich einen goldenen Gott“. Dem entspricht die Anklage von

---

[140] Vgl. *Renz*, 1995, I, 100; II, 78; *Pfeiffer*, 1999, 30.142. Der akkad. Namen *Agal-Marduk* (Ungnad, 1909, 83) bietet gegen *Noth* (1928, 151) und *Pfeiffer* (1999, 30) keinen Beleg für die Übersetzung „Kalb Jahwes“, da akkad. *agalu* nicht „Kalb, Jungstier“ bedeutet, sondern „Reitesel, Maultier“. Das mit dem Tier verbundene Bild ist also ein ganz anderes.

[141] Vgl. u. S. 128-130.

[142] Vgl. die akkadischen Personennamen *Adad-ri-im-ì-lí* „Adad ist ein Wildstier der Götter“; *Sin-ri-im-Ūrim* „Sin ist der Wildstier von Ur“; *Aššur-rim-nišīšu* „Assur ist der Wildstier seines Volkes“. Personennamen, in denen eine Gottheit als עֵגֶל bezeichnet wird, sind in den Inschriften aus Hatra belegt: *ʿbdʿgylw* bzw. *ʿbdʿgyly*, „Diener des Jungstiers“ (*Abbadi*, 1983, 37f.141f). In diesem Namen, der hebräisch עֹבַדְיָהוּ „Diener Jahwes“ entspricht, ist עֵגֶל als Metapher für einen Gott anzusehen.

[143] Vgl. dazu ausführlich *Koenen*, 1994, 396-400.

[144] Zum ursprünglichen Singular s. u. S. 146f. Nach *Obbink* (1929, 268) handelt es sich bei der Identifikationsformel um eine verkürzte Redeweise. Wie die Philister in 1Sam 4,6 in bezug auf die Lade sagen: „Gott ist ins Lager gekommen“, so könne auch in Ex 32,4; 1Kön 12,28 das Piedestal als Gott bezeichnet werden (vgl. *Toews*, 1993, 54; *Mettinger*, 1997, 191).

Hos 13,2: „Menschen küssen Stiere“[145], d.h. verehren Stierbilder als Gott,[146] ferner Hos 8,6 mit der freilich späten, polemischen Feststellung, daß der Jungstier von Samaria gerade kein Gott ist, und schließlich Ps 106,19f, wo es im Rückblick auf die Sinaiereignisse heißt, daß Israel die Herrlichkeit Gottes gegen das Abbild eines Gras fressenden Stieres eintauschte. Von einem Tragtier ist hier keine Rede. Das Stierbild wird als Bild Gottes betrachtet und als solches ist es ab dem 7. Jh. anstößig, während die Jerusalemer Keruben als Tragtiere Jahwes kein Ärgernis erregen.[147] Dazu paßt, daß Jahwe zwar als Kerubenthroner bezeichnet wird,[148] nicht jedoch als Stierthroner.

Ein Problem besteht freilich darin, daß die Texte nicht religionsgeschichtlich korrekt darstellen wollen, sondern polemischen Charakter haben. Sie wollen Stierbilder als Übertretungen des Bilderverbots (und ausweislich des Plurals zum Teil auch des ersten Gebots) brandmarken. Von daher kann man vermuten, daß sie eine Identifikation zu Unrecht unterstellen. Möglich ist auch, daß diese Identifikation schon ein Produkt des Volksglaubens ist, der die ursprüngliche Funktion des Stiers als Tragtier des unsichtbaren Gottes aufgab und ihn für eine Darstellung Jahwes hielt. In beiden Fällen entspräche die Deutung des Stierbildes als Gottesbild nicht der Absicht seiner Erbauer.

Beide Annahmen sind zweifelsohne möglich. Schwierigkeiten bereitet jedoch, daß sie davon ausgehen müssen, daß sich die Verfasser der Texte dann im Grunde gegen ihre eigenen Gesinnungsgenossen richten und sozusagen das Kind mit dem Bade ausschütten. Wenn die Stiere

---

[145] Zum Text s. u. S. 188 Anm. 31.

[146] Vgl. u. S. 188f.

[147] Zu den Keruben vgl. *Janowski*, 1991, 231-264. Nach *Metzger* (1985, I, 309-367) waren die Keruben über der Lade Tragtiere, die Jerusalemer Keruben dagegen nicht. Das Epitheton „Kerubenthroner“ würde dann nur zur Lade gehören, einem tragbaren Untersatz, der ägyptischen Vorbildern entspreche und auf dem der alle Dimensionen sprengende und deswegen unsichtbare Thron Jahwes aufragte. Dieser Thron sei als ein Kerubenthron gedacht gewesen, auf dem Jahwe saß. Den Titel „Kerubenthroner“, der ursprünglich dem kanaanäischen Wettergott eignete, habe der Ladegott Jahwe schon zu einer Zeit übernommen, als die Lade noch nicht in Jerusalem stand. Bei den Jerusalemer Keruben müsse es sich dagegen angesichts der überlieferten Maße um zweibeinige Mischwesen mit schräg nach oben angesetzten Flügeln handeln. Da dergestaltige Wesen nicht als Tragtiere belegt seien, hätten sie eine andere Funktion gehabt, und zwar eine doppelte. Sie hätten „die (unsichtbare) Himmelsfeste, über der sich (ebenfalls unsichtbar) der Thron Jahwes erhob“ (351), gehalten und zugleich der unter ihren Schwingen stehenden Lade Schutz geboten. Vgl. dagegen *Mettinger*, 1990, 397; er hält an der Vorstellung fest, daß auch die Jerusalemer Keruben einen leeren Thron darstellten.

[148] 1Sam 4,4; 2Sam 6,2 (= 1Chr 13,6); 2Kön 19,15 (= Jes 37,16); Ps 80,2; 99,1; vgl. 2Sam 22,11 (= Ps 18,11).

nämlich Tragtiere des unsichtbaren Gottes sind, wurden sie nicht nur unter Beachtung der Bildlosigkeit des Jahweglaubens hergestellt, sondern sind geradezu Ausdruck dieser Bildlosigkeit. Weshalb sollten sich nun die Verfechter des Bilderverbots der schreibenden Zunft ausgerechnet gegen die Verfechter der Bildlosigkeit unter den Bildkünstlern wenden? Nur weil der Volksglaube deren Bilder mißdeutete? Wäre es für die Verfasser der Texte dann nicht sinnvoller gewesen, die Verwechslung von Gott und Sockel anzuprangern und lächerlich zu machen?

Diese Überlegungen zeigen: Die Spannung zwischen der in der Forschung zumeist vertretenen Tragtierhypothese und der in den Texten vorausgesetzten Deutung als Gottesbilder ist zwar nicht unüberwindbar, setzt aber eine Reihe von recht komplizierten und hypothetischen Überlegungen voraus. Deswegen ist die Gottesbildhypothese, die eine Spannung zu den Texten gar nicht erst aufkommen läßt, die einfachere Lösung. Aus ihr ergibt sich, daß es im Nordreich relativ lange eine Form der offiziellen Jahwe-Verehrung gegeben hat, die an Jahwe-Bildern nicht nur keinen Anstoß nahm, sondern die Präsenz Jahwes in einer bildlichen Darstellung bezeugen konnte.

Als Kultbild ist der Stier die sichtbare Gestalt des unsichtbaren Gottes. Was für den Tempel gilt, trifft für das Kultbild damit in zugespitzter Form zu. In ihm vereinen sich – das bringt der Goldüberzug zum Ausdruck[149] – zwei Wirklichkeiten, stoßen irdischer und himmlischer Bereich zusammen, um die macht- und heilvolle Präsenz Gottes auszusagen, ja mehr noch, um Schutz und Segen zu wirken.[150] Im Bild manifestiert sich also das Numinose, und zwar zum Zweck der kultischen Kommunikation. Damit unterscheidet sich das Stierbild als Manifestation der Gegenwart Gottes im Grunde nicht von der Lade oder den Keruben. Denn auch mit ihnen verband sich die Vorstellung von der Präsenz Jahwes. Diese Gemeinsamkeit ist für die Kultteilnehmer sehr viel wichtiger als der Unterschied, hier Gottesbild, dort Piedestal des unsichtbaren Gottes.

5.2.4 Das Stierbild als Symbol helfender Macht

Ganz gleich, ob der Stier als Tragtier oder als Gottesbild galt, in jedem Fall war er eine Form des Attributtiers, das etwas vom Wesen des mit ihm verbundenen Gottes veranschaulichen und damit etwas über

---

[149] Vgl. o. S. 97.

[150] Zur Qualität von Kultbildern vgl. *M. Weippert*, 1961, 107; *Jacobsen*, 1987, 15-32; *Berlejung*, 1998a, 414ff; *Podella*, 2001, 213f.

diesen Gott aussagen soll.[151] Er entspricht insofern den Tierwesen, die Ezechiel in seiner Vision der Herrlichkeit Jahwes schaut und die auch etwas vom Wesen des nicht darstellbaren Gottes zeigen sollen.[152] Damit stellt sich die für das Verständnis des Betheler Stierbilds ganz wesentliche Frage: Warum manifestiert sich die Gegenwart Jahwes ausgerechnet im Bild eines Stiers? Wie kommt es, daß Jahwe nach dem Zeugnis des Alten Testaments in Israel durchweg anthropomorph gedacht, in Bethel aber tauromorph dargestellt wird? Zwischen beidem muß kein Widerspruch bestehen! Aus Ägypten wissen wir, daß Götter nicht auf *eine* Darstellungsweise festgelegt sind, somit auch nicht in ihrem Bild aufgehen. Das darf auch für das Stierbild von Bethel gelten. Jahwe wird hier nicht zum Tier, sondern das Bild eines Stiers soll aspektiv etwas über ihn aussagen, etwas von seinem komplexen Wesen andeuten, nicht mehr als aufblitzen lassen[153] und insofern, jedoch nur insofern, ist das Bild einer Metapher vergleichbar. Doch welche göttlichen Eigenschaften sollen im Bild des Stiers deutlich werden?

Glaubt man weiten Teilen der Forschung, galt der Stier von Bethel als Symbol von Fruchtbarkeit.[154] *Hans-Joachim Kraus* schreibt, daß „mit dem Stierkult das ganze Unwesen des rauscherfüllten Naturkultes hervortritt",[155] und nach *Wenning – Zenger* ist der Stier die realsymbolische Verdichtung natürlicher Fruchtbarkeit.[156] In den biblischen Texten zum Betheler Stierbild ist von Fruchtbarkeit jedoch keine Rede,[157] und gegen diese verbreitete Sicht erheben sich schwerwiegende Bedenken.

---

[151] Vgl. *Schroer*, 1987, 100; *Berlejung*, 1998a, 288f.

[152] Vgl. *Bartelmus*, 1993, 296.

[153] Vgl. die tiergestaltigen Gottesbilder in Ägypten; dazu *Hornung*, ^{2}1990, 165-179.

[154] Zu *Eißfeldts* (1940/41, 291-296) Sicht des Stierbilds als Führersymbol vgl. o. S. 97f.

[155] *Kraus*, ^{2}1962, 177.

[156] *Wenning – Zenger*, 1986, 82; vgl. *Beyse*, 1989, 728.

[157] In Ex 32 hat man das Wortpaar „essen und trinken" (v6), die Verben צחק (v6) und פרע (v25) sowie das Lärmen und Tanzen des Volkes (v17-19) auf sexuelle Fruchtbarkeitsriten und orgiastische Praktiken beziehen wollen und ist dann zu dem Schluß gekommen, daß das Stierbild ein Fruchtbarkeitssymbol gewesen sein müsse (vgl. z.B. *M. Noth*, ATD ^{7}1984; *Moberly*, 1983, 46.196 Anm. 7). Die genannten Wendungen müssen jedoch keineswegs in einem sexuellen Sinn verstanden werden. Das Verbum צחק z.B. kann auch einen kultischen Tanz bezeichnen (vgl. 2Sam 6,5.21). Zudem darf man annehmen, daß sich der Verfasser des von Polemik geprägten Textes heftiger und expliziter ausgedrückt hätte, wenn er das Stierbild – ob zu Recht oder zu Unrecht – mit sexuellen Riten hätte verbinden wollen (vgl. Num 25). Vgl. *Eißfeldt*, 1940/41, 292f; *Sasson*, 1973, 152.154-157; *Hahn*, ^{2}1987, 176-183; *Janzen*, 1990, 599-607.

Ganz grundsätzlich kann man sagen, daß sich der Symbolgehalt von Stierbildern durch Begriffe wie Zeugungskraft, Fruchtbarkeit, Leben, Wohlstand, Kampfesstärke, Überlegenheit und Macht umreißen läßt. Allerdings drücken die Bilder keineswegs immer alles aus. Je nach Kontext, d.h. je nach Gattung, traditionsgeschichtlichem Zusammenhang und Kulturkreis oder je nach dem, in welchem Zusammenhang, z.B. bei welchem Gott oder welchen anderen Symbolen, Stierbilder begegnen, können sie für etwas anderes stehen, können zumindest andere Aspekte in den Vordergrund rücken. Es ist also speziell zu fragen, was – soweit wir das sagen können – ein Stierbild im antiken Israel bedeutet hat.

Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst zu untersuchen, was man damals mit einem Stier assoziierte. Konkret ist zu fragen, welches Image der Stier in Syrien-Palästina während der Mittleren und Späten Bronzezeit und später während der Eisenzeit hatte. Erst dann stellt sich die speziellere Frage, was ein Stier als Vergleichsspender für Jahwe und in Bethel als Bild Jahwes zum Ausdruck bringen soll.

Zur Beantwortung der Fragen bieten sich zwei Quellen an: Erstens *Abbildungen*, vor allem solche, auf denen ein Stier durch seinen Kontext definiert wird, auf denen er also zu Dingen, Tieren, Menschen oder Göttern in Beziehung steht. Bei kontextlosen Darstellungen kann man nur darauf achten, ob bestimmte Körperteile – etwa das Glied, die Muskulatur oder die Hörner – besonders betont oder die Haltung und Stellung des Tieres aussagekräftig sind. Die zweite wichtige Quelle bieten *Texte*. Hier sind für das Image des Stiers besonders Metaphern und Vergleiche aufschlußreich, in denen der Stier als Vergleichsspender herangezogen wird.

5.2.4.1 Das Image des Stiers in Syrien-Palästina

1. In der Mittleren und Späten Bronzezeit

a) Bildliche Darstellungen. In der Mittleren und Späten Bronzezeit erscheint der Stier in Syrien-Palästina nur relativ selten als eindeutiges Fruchtbarkeitssymbol. Als solches kann man z.B. einen Bronzestier betrachten, der zufällig in der Nähe von Tyrus gefunden worden ist und ins 14. Jh. datiert wird (**Abb. 27**[158]).[159] Das 50cm lange und 45cm hohe Tier ist mit Sternen überzogen und trägt zwischen den Hörnern eine Sonnenscheibe mit Anch-Zeichen. Wir dürften es hier mit einer Darstel-

---

[158] Vgl. *Schaeffer*, 1966, 8.14-17; *Jaroš*, 1974, 354.363.

[159] Die Datierung beruht darauf, daß aus dem Grab Tutanchamuns sehr ähnlich geformte und ebenfalls mit Sternen überzogene Hathorkühe bekannt sind; vgl. *Schaeffer*, 1966, 17 mit Fig. 11.

lung des ägyptischen Apisstieres zu tun haben.[160] Wichtig für uns ist die Art und Weise der Darstellung: Der Körper und die Beine sind als dünne Röhren geformt, das Glied ist erigiert. Von Kraft und Stärke kann hier keine Rede sein. Dieser Stier versinnbildlicht am ehesten Fruchtbarkeit und vor allem Leben, wie auch das Anch-Zeichen zeigt und wie es der Apistradition[161] entspricht.

Abb. 27

Abb. 28

Es ist allerdings zu beachten, daß sogar die deutliche Zeichnung des Glieds nicht zwingend dafür spricht, daß ein Stierbild Fruchtbarkeit ausdrücken soll. Auf einem späthethitischen Relief aus Karkemisch (10.-9. Jh.; **Abb. 28**) hält der sog. Herr der Tiere mächtige Tiere im Griff, unter anderem einen Stier, dessen Glied auffallend deutlich herausgearbeitet ist, obwohl das Tier hier nicht Fruchtbarkeit, sondern Stärke zum Ausdruck bringt.[162] Auch auf einer spätbronzezeitlichen Elfenbeinschnitzerei aus Lachisch (**Abb. 35**) sind die Geschlechtsteile kämpfender Stiere ausgeprägt dargestellt.[163] Die Betonung der Geschlechtsteile kann einen Stier also nicht zwingend als Versinnbildlichung von Fruchtbarkeit ausweisen.[164]

---

[160] Vgl. die Bilder mit Apisstieren in *Winter*, 1978, *passim*. *Schaeffer* (1966, 14) und *Jaroš* (1974, 354) halten den Bronzestier ohne plausible Begründung für eine Darstellung des Gottes El.

[161] Vgl. *Winter*, 1978, 12.

[162] Vgl. *Orthmann*, 1975, 354a; *Keel*, 1978, 123f.

[163] S. u. S. 116.118.

[164] Pflanzen, die einen Stier begleiten, können diesen als Symbol von Fruchtbarkeit determinieren; vgl. *el-Safadi*, 1974, 347f. Man könnte auch meinen, daß ein Stier im Umfeld einer nackten Göttin Fruchtbarkeit symbolisiert (vgl. z.B. *Winter*, ^{2}1987, Abb. 135; 269-271; 276; *Keel*, 1992, Abb. 158-160). Jedoch muß auch dies nicht grundsätzlich zutreffen. Die nackte Göttin kann nämlich ebenso mit einem

Sehr oft erscheint der Stier in kämpferischem Kontext. Auf einem mittelbronzezeitlichen Rollsiegel von *Tell el-ᶜAğğūl* bei Gaza sehen wir neben mehreren Personen einen Stier als Begleittier (**Abb. 29**[165]). Um die Szene verstehen zu können,[166] hilft ein anderes Siegel aus eben jener Zeit, das aufgrund einer Beischrift leichter zu deuten ist (**Abb. 30**[167]). Auf ihm steht links ein Gott mit gehörnter Pickelhaube, kurzem Rock, Waffen in den Händen und einem Stier an der Leine. Ihm zugewandt sehen wir eine Göttin mit gehörntem Zylinderhut und langem Kleid. Hinter der Göttin steht ein Fürst im sog. Wulstsaummantel, der den Arm zum Gebet erhoben hat. Er wird von der Göttin vor den Gott geführt und deswegen spricht man von einer Einführungsszene. Die Beischrift nennt den Fürsten „*Iḫlibšarri*, Diener Adads".[168] Der kriegerische Gott, an den sich der Beter, von der Göttin geführt, wendet, dürfte demnach der Wettergott Adad sein, dessen Titel Baal „Herr" in der Späten Bronzezeit zu seinem Namen wurde.[169] Der Beter erhofft sich von dem Wettergott Baal-Adad, wie das Anch-Zeichen zwischen ihm und der Götterszene zeigt, Leben.

Auf dem Siegel von *Tell el-ᶜAğğūl* (**Abb. 29**), erkennen wir die gleichen Personen: links der Beter, ein Fürst im Wulstsaummantel, von Lebenszeichen umgeben, rechts die Göttin mit dem gehörnten Zylinderhut, in der Mitte der Gott mit der gehörnten Pickelhaube, Waffen in der Hand und einen Stier an der Leine. Bei diesem Gott dürfte es sich wie in Abb. 30 um den Wettergott Adad handeln.

Was soll nun der Stier in dieser Szene? Im Umfeld des Wettergottes, der zweifelsohne für die Fruchtbarkeit des Landes zuständig ist, kann man den Stier für ein Symbol dieser Fruchtbarkeit halten. Auf dem Siegel von *Tell el-ᶜAğğūl* mag dafür der Zweig sprechen, der neben dem Stier eingezeichnet ist. Der Wettergott muß jedoch, wie wir aus Ugarit wissen, um dem Land Fruchtbarkeit zu bringen, seinen Feind Mot, den Tod, die Dürre, in einem Kampf besiegen. Der Wettergott ist ein kriegerischer Gott. Von daher kann es sein, daß der Stier nur den Aspekt Kraft, Macht, Stärke veranschaulichen soll und nicht die aus dem Sieg erst resultierende Fruchtbarkeit. Für diese Deutung spricht auf dem Siegel,

---

Löwen oder Pferd, das damals kriegerisch konnotiert war, dargestellt werden (vgl. z.B. *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 75f mit Abb. 70-72). Da diese Tiere Kraft und Stärke symbolisieren, kann dies auch für den Stier bei der nackten Göttin gelten.

165 Vgl. *Winter*, ^{2}1987, 421f, Abb. 425.

166 Vgl. *Winter*, ^{2}1987, 420-422.

167 Vgl. *Moortgat*, 1940, Nr. 523; *el-Safadi*, 1974, Abb. 155; *Keel*, 1992, Abb. 157.

168 Vgl. das Siegel Abb. 30,3 in *Welten*, 1977, 103.106.

169 Vgl. *Gese*, 1970, 120; *Schwemer*, 2001, 504-511.

Abb. 29

Abb. 30

Abb. 31

Abb. 32

Abb. 33

Abb. 34

Abb. 35

daß Adad die Führungsleine des Stiers in der gleichen Hand hält wie seine Waffe, die Keule. Der Stier, dessen Horn im Verhältnis zum Körper relativ groß ausgefallen ist, scheint in die gleiche Kategorie zu gehören wie die Waffe.[170]

Nun wird man zwar im Kontext des kämpferischen Wettergottes in Bezug auf den Stier die Alternative zwischen Fruchtbarkeitssymbol und Machtsymbol nicht zu scharf ziehen dürfen, aber es ist deutlich, daß sich der Stier nicht – wie vielfach geschehen – nur als Zeichen der Fruchtbarkeit verstehen läßt, ja er scheint mir sogar in erster Linie ein Zeichen des Kampfes zu sein. Dafür spricht auch, daß der Wettergott – so das altsyrische Siegel **Abb. 31**[171] und die spätbronzezeitliche Statuette **Abb. 32**[172] – statt auf einem Stier auf einem Löwengreif bzw. Löwen dargestellt werden kann, also auf Wesen, die eindeutig Macht und Stärke versinnbildlichen.

Für die Deutung des Stiers als Machtsymbol spricht auch das spätbronzezeitliche Siegel des Königs Ini-Teschup von Karkemisch (**Abb. 33**[173]). Ein kriegerischer Gott, wohl wieder der Wettergott, steht auf einem Stier, und der Stier, dessen Vorderkörper betont kräftig gezeichnet ist, hat den Kopf zum Angriff gesenkt. Die Hörner sind wie der Speer des Gottes gegen einen Löwen gerichtet. Der Stier erweist sich hier eindeutig als Inbegriff von Kampfeskraft.

Als solcher erscheint er auch auf einem weiteren spätbronzezeitlichen Siegel von *Tell el-ᶜAğğūl* (**Abb. 34**[174]). Der Pharao wurde schon in frühester Zeit als triumphierender Stier dargestellt und im Neuen Reich als *kȝ nḫt* „starker Stier" tituliert. Auf dem Siegel erscheint Amenophis II. (1426-1400 v. Chr.) als ein Stier, der seine Feinde niedertrampelt.[175] Auch spätbronzezeitliche Elfenbeinschnitzereien aus Lachisch

---

[170] Für diese Deutung spricht auch, daß die hethitische Hieroglyphe Lar. 199, das Ideogramm des Wettergottes, die Hörner eines Stiers darstellt (vgl. *Calmeyer-Seidl*, 1983, 153), es also die Hörner als Inbegriff der Kräfte eines Stiers sind, die hier eine Verbindung zwischen Stier und Wettergott herstellen.

[171] Vgl. *el Safadi*, 1975, 450 mit Abb. 126; *Keel*, 1984, 137 Abb. 27.

[172] Vgl. *Collon*, 1972, 111-113.

[173] Vgl. *Keel*, 1990, 192f mit Fig. 25; *Keel*, 1992, 176 mit Abb. 166.

[174] Vgl. *Keel*, 1992, 175 mit Abb. 161; *Keel*, 1997, 178f, Nr. 222.

[175] Schon die vordynastische Narmerpalette zeigt, wie der stiergestaltige König eine Stadtmauer mit den Hörnern durchstößt und zugleich auf einem Feind trampelt. Ähnliche Siegel mit dem Motiv „Pharao als Stier trampelt Feinde nieder" bietet *Jaeger*, 1982, 167 mit Anm. 589 (vgl. auch *Keel*, 1974, 194). Ein in der Motivik vergleichbarer Skarabäus aus Megiddo (Str. VIII; 14. Jh.) zeigt gegen *Keel* (1992, 175, Abb. 162) wohl keinen Stier, sondern einen Löwen (vgl. *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 92, Abb. 99).

Abb. 36

Abb. 37

Abb. 38

Abb. 39

Abb. 40

(**Abb. 35**[176]) und Megiddo (**Abb. 36**[177]) zeigen kräftig gebaute Stiere im Kampf gegeneinander sowie gegen Löwen.[178] Gewaltige Mächte werden hier veranschaulicht.

Unabhängig von derartigen Kampfesszenen gibt es eine Reihe von Motiven, bei denen der Stier in Parallele zum Löwen und damit zu dem Tier erscheint, das – wie gesagt – eindeutig Kraft und Macht symbolisiert. So sehen wir auf einem spätbronzezeitlichen Siegel aus Megiddo eine nackte Göttin stehen – wohl als „Herrin der Tiere" – und zu ihren Füßen liegen symmetrisch und damit synonym ein Löwe und ein Stier als gebändigte Mächte (**Abb. 37**[179]). Als Wächtertiere mit apotropäischer Funktion können Stiere ebenso wie Löwen auftreten. Beide können auch in gleicher Weise als Tragtiere der nackten Göttin und des kämpfenden Wettergottes Verwendung finden (vgl. **Abb. 18** und **32**).[180] Das zeigt: In der Ikonographie können Löwe und Stier synonym gebraucht werden.[181] Der Stier wird dadurch als Symbol von Stärke definiert.

Neben die szenischen Darstellungen lassen sich kontextlose Stierbilder stellen. Auf einer spätbronzezeitlichen Spieldose aus Elfenbein, die in *Kāmid el-Lōz* gefunden wurde, gleicht ein Stier den kämpferischen Tieren von **Abb. 33, 35** und **36**: Auch hier ist der Kopf zum Angriff gesenkt und das Vorderteil durch eine ausgeprägte Schultermuskulatur betont (**Abb. 38**[182]). Blickt man nun auf die kleinen spätbronzezeitlichen Stierstatuetten aus Ugarit (**Abb. 39**[183]), Hazor (**Abb. 40**[184]) und Megiddo[185],

---

[176] Vgl. *Keel*, 1992, 176 mit Abb. 164; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 134 mit Abb. 143a.

[177] Vgl. *Keel*, 1992, 176 mit Abb. 165; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 134 mit Abb. 143b. Eine ebenfalls in Megiddo gefundene Elfenbeintafel des 14. Jh.s zeigt im untersten Register kräftige, miteinander kämpfende Stiere; vgl. *Keel*, 1977, 180.

[178] Vgl. die Stierbilder einer Elfenbeinschnitzerei aus Byblos (*Frankfort*, 1954, 149 Abb. A) und einer goldenen Schale aus Ugarit (*Frankfort*, 1954, 145).

[179] Vgl. *Winter*, ^{2}1987, 174f mit Abb. 143; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 62 mit Abb. 52.

[180] Vgl. *Winter*, ^{2}1987, Abb. 36, 37, 40-42, 73, 269-271, 276, 292f; *H. Weippert*, 1988, 300-305.

[181] Vgl. das altsyrische Rollsiegel *Winter*, ^{2}1987, Abb. 246.

[182] Vgl. *Hachmann*, 1983, 128 Nr. 25.

[183] Diese Stierstatuette wurde mit zwei stehenden Götterbildern des Baal-Typs und einem sitzenden Götterbild des El-Typs im Fundamentgraben eines Hauses gefunden. Vgl. *Schaeffer*, 1963, 206f mit Abb. 21f; *ders.*, 1966, 9f mit Pl. I und Fig. 5; *Caquot – Sznycer*, 1980, 22f mit Pl. VIa; *Keel*, 1992, 171 mit Abb. 148.

[184] Die 5,5 cm lange und 4,5 cm hohe Statuette stammt aus dem Orthostatentempel in Areal H, Str. 1A; vgl. *Yadin* u.a., 1961, Pl. CCCXLI; *Keel*, 1992, 171 mit Abb. 147. Vgl. o. S. 107 Anm. 139.

[185] Bei dieser Statuette handelt es sich um einen Oberflächenfund; die Datierung ist also nicht gesichert (*May*, 1935, 34 Objekt M 2326 mit Pl. XXXIV; eine gute Abbildung der Statuette ist m.W. bislang nicht publiziert).

die ein vergleichbar ausgeprägtes Vorderteil haben, so kann man vermuten, daß auch sie den Stier in seiner ganzen Kraft und Mächtigkeit darstellen sollen.

b) Texte. Nach den Bildern müssen für die Frage nach dem Image des Stiers die schriftlichen Quellen untersucht werden. Für die Späte Bronzezeit stehen uns die Texte aus Ugarit zur Verfügung, auf die wir uns beschränken. Sie bestätigen, daß der Stier vor allem Kraft und Stärke symbolisierte.

Als Metapher kann sich „Stier" auf irdische Machthaber und Fürsten beziehen.[186] Vergleiche mit Stieren haben den unbändigen Drang der Tiere zur Tränke[187] im Blick sowie deren unmäßiges und furchteinflößendes Brüllen[188]. Die kämpferische Seite zeigt sich an zwei dämonischen Wesen, die wie Stiere aussehen.[189] Ihnen gibt El die Namen „Fresser" und „Verwüster", und sie besiegen Baal. Noch deutlicher tritt der kämpferische Aspekt bei der Schilderung des Kampfes zwischen Mot und Baal hervor:

Mot ist stark, Baal ist stark.
Sie stoßen einander wie Wildstiere (*k.rwmm*).
Mot ist stark, Baal ist stark.
Sie beißen einander wie Schlangen.
Mot ist stark, Baal ist stark.
Sie schlagen aus wie Hengste. (KTU 1.6 VI,17-20)

Einen näheren Blick verdienen die Stellen, an denen Baal oder El als Stier erscheinen. El, der Schöpfer der Geschöpfe (*bny bnwt*) und Vater der Menschen (*ab adm*), wird überaus häufig als Stier bezeichnet, ja er trägt den festen Titel *ṯr* „Stier". Da dieser häufig mit der Prädikation „Vater" verbunden ist, könnte man meinen, die Bezeichnung „Stier" charakterisiere El als Erzeuger und habe deswegen sexuelle Konnotationen.[190] Dieser Eindruck ist jedoch falsch.[191] El wird durch den Stier-Titel

---

[186] KTU 1.15 IV,6-9.17-19; vgl. *Miller*, 1970, 178.

[187] KTU 1.5 I,17; vgl. 1.133,7.

[188] KTU 1.15 V,12; 1.15 VI,7.

[189] KTU 1.12 I,30ff *bhm . qrnm / km . ṯrm . w gbṯt / km . ibrm* „an ihnen sind Hörner wie an Stieren und Fülligkeit wie an Bullen"; *gbṯt* wird meist im Sinne von Buckel verstanden, aber angesichts von akk. *gapāšu* „massig sein" und aram. גבשׁ *haph* „anhäufen" kann auch die Bulligkeit der Tiere gemeint sein, die in den bildlichen Darstellungen kämpfender Stiere auffällt. Vgl. *Mittmann*, 1976, 157.

[190] So *Pope*, 1955, 35-42.

[191] Vgl. *Gray*, 1957, 118. An zwei Stellen hält man El zuweilen für einen sexuell aktiven Stier. In dem Ritualtext „El und die Gefräßigen" (KTU 1.12 I) wenden

ebenso wie durch die Bezeichnung „Vater“ vielmehr als der Allmächtige charakterisiert.[192] Der Titel „Stier“ ist nämlich im Rahmen der Königsprädikation zu verstehen. Das zeigen die Stellen, an denen sich „Stier El“ und „El, der König“ im parallelismus membrorum entsprechen.[193] Der Stier El wird als weise[194] und gütig[195] dargestellt. An ihn wenden sich Götter und Menschen mit ihren Bitten, und er erhört sie.[196] Er ist der oberste Gott, der die letzte Entscheidung fällt, der mächtige, dessen Befehle durchgeführt werden.[197] Er ist der Vater mit den Aspekten Stärke und Güte, der machtvolle Helfer. Wo El als Stier bezeichnet wird, geht es also um seine Allmacht und nicht um seine sexuelle Po-

---

sich zwei kuhgestaltige Göttinnen von sexueller Begierde erfüllt an ihren Vater El. Dieser schickt sie weg, damit sie gebären. Den Jungen gibt El ihre Namen. Davon, daß El die beiden Kühe wie Baal in anderen Texten (KTU 1.5 V,18ff; 1.10 III; 1.11) in Gestalt eines Stiers (oder auch in anderer Gestalt) schwängert, steht nichts im Text. Wie die Kühe schwanger werden, bleibt völlig offen. Die an El gerichtete Bitte der Kühe, er möge sie besteigen, beruht vielmehr auf einer fragwürdigen Rekonstruktion (*de Moor*, 1987, 129) des nur fragmentarisch erhaltenen Textanfangs (vgl. *Caquot*, 1974, 333f; *Dietrich*, 1995, 33). Vgl. *Korpel*, 1990, 524f.
In KTU 1.10 III,5ff sagt Baal unter Verweis auf El, den Schöpfer, zu der kuhgestaltigen Anat: *lm . k qnyn . ʿl*[ ] / *k drd(r) . d ykn*n[ ] / *bʿl . yṣġd . ml*i[ ] / *il* h*d . ml*a . *u*ṣ[bʿh] „Ja, wie unser Schöpfer [ ], wie der, der uns sein macht [ ], schreitet Baal mit gefülltem (Glied), der Gott Haddu mit gefülltem Fin[ger]“. *De Moor* (1987, 114) rekonstruiert die erste Zeile: „Surely I can mount [you] like our Creator“. Daraus ergibt sich, daß Baal die Kuh Anat als Stier so besteigen will, wie es einst der Schöpfer El getan hat. Der Text läßt sich jedoch mit *Caquot* (1974, 286) auch im Sinne von „ewi[ger] Schöpfer“ wiederherstellen. Jedenfalls vergleicht sich Baal nach dem erhaltenen Textbestand nur hinsichtlich des Daß des Schaffens mit El, nicht jedoch hinsichtlich des Wie. Daraus, daß Baal die Kuh Anat schwängert, kann man also nicht schließen, daß auch El thauromorph mit einer Kuh verkehrt habe.
In KTU 1.4 IV,38f ist *ahbt ṯr* „Liebe des Stiers“ kaum in einem sexuellen Sinne zu verstehen. Athirat erscheint bei El, um sich für den Bau des Palastes Baals einzusetzen, und El wird in diesem Kontext als der ihre Bitte generös erfüllende, machtvolle König (*yd il mlk*; auch *yd* ausweislich des Kontexts kaum sexuell) und liebevolle Stier vorgestellt.
Es soll nicht grundsätzlich bestritten werden, daß El in sexuellem Kontext erscheint (s. KTU 1.23,30ff, wo er Schachar und Schallim zeugt), sondern nur daß die Stiervorstellung bei ihm sexuelle Konnotationen hat (in 1.23 ist von einem Stier keine Rede). Vgl. *Schmidt*, ^{2}1966, 6f; anders *Albertz*, 1992, 223.

[192] Vgl. *Zobel*, 1993a, 123f.

[193] KTU 1.3 V,35; 1.4 I,4; 1.4 IV,47; vgl. KTU 1.4 IV,39; 1.14 I,41.

[194] KTU 1.16 IV,3.

[195] KTU 1.1 II,18 (txt reconstr.); 1.1 III,5; 1.1 V,22; 1.2 III,16.21; 1.4 II,10; 1.4 III,31; 1.14 II,6.

[196] KTU 1.2 III,17.19; 1.3 V,10; 1.4 II,10; 1.4 III,31; 1.6 VI,26; 1.14 II,24; 1.14 IV,6; 1.17 I,24.

[197] KTU 1.1 II,18 (txt reconstr.); 1.1 III,5.26; 1.1 V,22; 1.2 I,16.33.36; 1.3 IV,54; 1.3 V,35; 1.4 IV,47.

tenz, ja die Bezeichnung „Stier“ charakterisiert El in gewisser Weise als Pantokrator.[198]

Anders liegen die Dinge bei Baal. Hier ist „Stier“ kein fester Titel, ja es gibt nicht einmal eine feste Begrifflichkeit, denn anders als im Blick auf El werden unterschiedliche Begriffe für „Stier“ verwendet (*rwm*; *ṯr*; *ibr*; *alp*). Baal wird zudem, verglichen mit El, viel seltener als Stier bezeichnet. Ins Gewicht fallen diese Stellen nur dadurch, daß sie sehr plastisch sind. So schildern drei Texte, wie Baal eine Kuh schwängert:

> Er liebte eine Kuh in der Steppe,
> ein Rind im Gefilde Schachlammet.
> Er schlief 77mal mit ihr,
> sie ließ sich 88mal besteigen. (KTU 1.5 V,18-21)[199]

Neben diesen Texten, die Baal als einen Stier mit ungeheurer sexueller Potenz schildern, stehen einige, die ihn als kämpfenden Stier zeigen. Neben dem bereits zitierten Text, in welchem Baal und Mot einander wie Wildstiere (*rwmm*) stoßen[200], sind hier die Stellen zu nennen, in denen Hörner als Baals Waffen beschrieben werden.[201]

Zusammenfassend kann man sagen: Nach den Quellen der Mittleren und Späten Bronzezeit symbolisiert ein Stier in Syrien-Palästina vor allem Kraft und Stärke.[202] Beim Fruchtbarkeitsgott Baal begegnet die Vorstellung von einem Stier vor allem in bildlichen Darstellungen, selten in Texten. Sie veranschaulicht in erster Linie die kriegerische Macht Baals, nur in wenigen Texten seine sexuelle Potenz. El, der höchste Gott, trägt im Gegensatz zu Baal den Titel „Stier“, und dieser Titel charakterisiert ihn als machtvollen, allgewaltigen Gott. Der Stier drückt hier nicht sexuelle Potenz aus, sondern Omnipotenz.[203]

2. In der Eisenzeit

a) Bildliche Darstellungen. Mehrere neuassyrische Rollsiegel geben uns einen Eindruck, wie ein Stier als Träger von Fruchtbarkeit darge-

---

[198] Vgl. *Miller*, 1967, 418-420; er sieht die Macht des Stiers jedoch zu sehr als kämpferische Macht und betrachtet den Stier-Titel deswegen als Relikt eines kriegerischen El.

[199] Vgl. KTU 1.10 II,8ff; 1.11,1ff.

[200] KTU 1.6 VI,18; s. o. S. 119.

[201] KTU 1.12 II,39; 1.101,6

[202] Vgl. *Janzen*, 1990, 598.

[203] *Wyatt* (1992, 80) will bei Darstellungen zwischen einem Baal-Typ mit kurzen und einem El-Typ mit langen Hörnern (Auerochse) unterscheiden. Dies ist jedoch kaum möglich. Zur Bezeichnung Baals und Els als Stier vgl. *Curtis*, 1990, 17-21.

stellt werden konnte. Eine Kuh, die gerade ein Junges geboren hat und jetzt säugt, wird schon wieder von einem Stier besprungen, um erneut tragend zu werden (**Abb. 41**[204]). Das Bild veranschaulicht optimale landwirtschaftliche Fruchtbarkeit. Man beachte, daß der Körper des Stiers hier – ähnlich wie bei dem Stierbild aus der Nähe von Tyrus (**Abb. 27**) – als schmale Röhre ohne ausgeprägtes Vorderteil dargestellt ist. Ganz anders die Stiere, die – ebenfalls in der neuassyrischen Kunst – in einem kriegerischen Kontext stehen! Heeresstandarten, die auf den Reliefs des Nordwestpalastes Assurnasirpals II. in *Kalḫu* / Nimrud zu sehen sind (9. Jh.),[205] zeigen sie als kraftvolle Tiere (**Abb. 42**[206]) oder auch im Galopp heranstürmend (**Abb. 43**[207]). Der Habitus der Tiere und ihre Bewegung entsprechen jeweils dem Kontext, nämlich dem Bogenschützen, der Ruhe, Kraft und Siegesgewißheit ausstrahlt (**Abb. 42**), bzw. den Streitwagen in ihrer dynamischen Bewegung (**Abb. 43**).

Blicken wir nach Syrien-Palästina, so ist mir keine eisenzeitliche Darstellung bekannt, die eindeutig dem Kontext „Fruchtbarkeit" zuzuordnen wäre. Im Vordergrund steht vielmehr wie in der Mittleren und Späten Bronzezeit der Stier als Symbol von Kraft und Stärke.

Zunächst erscheint der Stier in Parallele zum Löwen, also dem Tier das Macht und Stärke versinnbildlicht. Auf einem Siegel von *Tell el-Fārʿa* (Süd) stehen Löwe und Stier symmetrisch um eine Palme (um 900 v. Chr.; **Abb. 44**[208]). Die Kesselwagen des Jerusalemer Tempels[209] waren nach der alttestamentlichen Beschreibung[210] sowohl mit Löwen als auch mit Stieren verziert.[211]

---

[204] Vgl. *Keel*, 1980, 120-125 mit Abb. 101-105; *Keel*, 1992, 178 mit Abb. 175f.

[205] Zum Bildprogramm vgl. *Podella*, 1996, 134-140 mit Anhang II.

[206] Vgl. *van Buren*, 1945, 34; *Keel*, 1992, 177 mit Abb. 172.

[207] Vgl. *Keel*, 1992, 178 mit Abb. 173.

[208] Vgl. *Petri*, 1930, Pl. XXXVIII, 232; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 192 mit Abb. 191.

[209] Zu den Kesselwagen vgl. *Schroer*, 1987, 82f; *H. Weippert*, 1992, *passim*.

[210] 1Kön 7,29 meint mit בָּקָר wohl Stiere, da in Parallele zu Löwen kaum an Kühe zu denken ist.

[211] Vielleicht war auch der Thron Salomos mit Bildern von Stier und Löwe versehen. Sollte ראשׁ עגל in 1Kön 10,19 nämlich mit LXX als ראשׁ עֵגֶל „Kopf eines Jungstiers" zu vokalisieren sein, war die Rückenlehne mit Stierköpfen dekoriert (*Hahn,* ^{2}1987, 18). Man kann MT ראשׁ־עָגֹל „am Kopf rund" jedoch beibehalten. Der Text würde dann nur besagen, daß die Oberkante der Rückenlehne abgerundet war, wie es von Throndarstellungen belegt ist (vgl. *Buchholz*, 1980/81, 64; *Metzger*, 1985, 298-300; *Schroer*, 1987, 84).

Abb. 41

Abb. 42

Abb. 43

Abb. 44

Abb. 45

Abb. 46

Neben der Parallelisierung gibt es das Motiv von einem Stier, der über einen Löwen siegt.[212] Es begegnet eindrucksvoll auf zwei Reliefs von *Tell Ḥalāf* in Nordsyrien (10./9. Jh., **Abb. 45**; **46**[213]). Ein Stier hat einen Löwen jeweils mit den Hörnern durchbohrt und aufgespießt. In ähnlicher Weise sind nach *Keel* zwei Siegeldarstellungen zu deuten. Ein Siegelamulett aus einem Grab von *Tell el-Fārᶜa* (Süd) hat die Form eines Stierkopfes und zeigt einen Stier, der den Kopf zum Angriff senkt und einen Löwen attackiert (**Abb. 47**[214]). Ein Skarabäus, den man auf *Tell Kēsān* bei Akko in einer früheisenzeitlichen Schicht gefunden hat, zeigt, wie ein Stier über einen besiegten Löwen hinwegschreitet (**Abb. 48**[215]).[216]

Am eisenzeitlichen Stadttor von *et-Tell* / Betsaida hat man 1997 eine 1,15m hohe Basaltstele gefunden, die auf einem Podium stand. In Form eines Reliefs zeigt sie wie zwei bereits bekannte Stelen ein Gestell, das in der Mitte ein Schwert und oben einen Rinderkopf trägt, der wohl als Stierkopf zu verstehen ist (**Abb. 49**[217]). Der Kontext, nämlich der Aufstellungsort am „Stadttor" als einer Wehranlage und das Schwert, gibt dem Stierkopf kriegerische Konnotationen und spricht dafür, daß der Stier auch hier Stärke veranschaulichen soll.

Geht man von den in kämpferischem Kontext abgebildeten Stieren aus, so kann man eine Reihe von kontextlos dargestellten Stieren aufgrund des zum Angriff gesenkten Kopfes, des mächtigen Rumpfes oder des gestreckten Galopps dem Typus des Stiers zurechnen, der Macht, Kraft und Dynamis symbolisiert. Zu nennen sind hier Siegel, auf denen ein Stier jeweils die Funktion eines Wappentieres hat, dessen übermensch-

---

[212] Häufiger ist allerdings das Motiv vom Sieg des Löwen über den Stier. Da der Löwe in der Natur immer siege, meint *Keel*, den Sieg eines Stieres mythologisch deuten zu müssen: Der Stier sei Baal und der Löwe, den er besiegt, Mot. Auf Siegeln solle die Darstellung des mythischen Kampfes eine schützende Wirkung gehabt haben (*Keel*, 1990, 190-194.301f; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 164; *Keel*, 1992, 176; *Keel*, 1993, 159 mit Abb. 2-3; vgl. *Schroer*, 1987, 95). Doch diese mythologische Deutung ist alles andere als gesichert. In der Natur siegt nämlich keineswegs immer der Löwe. Das Motiv muß deswegen nicht unbedingt einen mythologischen Hintergrund haben.

[213] Vgl. *Keel*, 1992, 176 mit Abb. 169f.

[214] Vgl. *Petri*, 1930, 10 mit Pl. XXXV, 389; *Keel – Keel-Leu*, 1990, 368; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 164 mit Abb. 169a; *Keel*, 1992, 176 mit Abb. 167; *Keel*, 1993, 159f mit Abb. 3.

[215] Vgl. *Keel*, 1990, 190 mit Abb. 9; *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 164 mit Abb. 169b; *Keel*, 1992, 176 mit Abb. 168; *Keel*, 1993, 159f mit Abb. 2.

[216] Zu dem Motiv vgl. ein altsyrisches Rollsiegel bei *el-Safadi*, 1974, Taf. 21 Nr. 146 (vgl. *Winter*, ^{2}1987, Abb. 434).

[217] *Bernett – Keel*, 1998, *passim* mit Abb. 1d.

Abb. 47

Abb. 48

Abb. 49

Abb. 50 Abb. 51 Abb. 52 Abb. 53

Abb. 54 Abb. 55 Abb. 56 Abb. 57

Abb. 58

liche Kräfte sich auf den Siegelbesitzer übertragen sollen. Eine Gruppe ammonitischer Stempelsiegel aus dem 7. Jh. zeigt einen stürmisch rasenden Stier, der den Kopf senkt und damit die Hörner zum Angriff nach vorne streckt (**Abb. 50-56**[218]). Auf anderen Siegeln erscheint ein Stier in einer erhaben schreitenden Pose (**Abb. 57**[219]). Kraft und Macht strahlen auch Bronzestatuetten aus, die das Vorderteil des Stiers betonen. So ein 1889 in Syrien erworbenes Stierbild, das 5,6 cm hoch und 7,6 cm lang ist (**Abb. 58**[220]), und so auch das berühmte Stierbild von *Ḏaḥret eṭ-Ṭawīle* im Samarischen Bergland, das man in den 70er Jahren gefunden hat und bei dem es sich mit 12,4 cm Höhe und 17,5 cm Länge um die größte in Syrien-Palästina gefundene Stierstatuette handelt (**Abb. 59**[221]).

---

[218] Es handelt sich um fünf Siegel, die jeweils in drei Register gegliedert sind und den Namen des Besitzers nennen: 1) *ṣnr bn ʾlʾmṣ* (**Abb. 50**; vgl. *Galling*, 1941, 138f.176 Nr. 26; *Hübner*, 1992, 110 Nr. 135; *Hübner*, 1993, 137 mit Abb. 22).– 2) *šʿl bn ʾlyšʿ* (**Abb. 51**; vgl. *Galling*, 1928, 234-236; *Galling*, 1941, 138f.177 Nr. 28; *Hübner*, 1992, 115f Nr. 146; *Hübner*, 1993, 137 mit Abb. 24).– 3) *tmkʾ bn mqnmlk* (**Abb. 52**; vgl. *Galling*, 1941, 138f.176f Nr. 27; *Hübner*, 1992, 117 Nr. 149; *Hübner*, 1993, 137 mit Abb. 25).– 4) *ʾyʾ bn tmkʾl* (**Abb. 53**; vgl. *Hübner*, 1992, 56 Nr. 20; *Hübner*, 1993, 137 mit Abb. 4).– 5) *ynḥm* (**Abb. 54**; vgl. *Hübner*, 1992, 82 Nr. 80; *Hübner*, 1993, 137 mit Abb. 15).– Ein weiteres ammonitisches Siegel ebenfalls aus dem 7. Jh. hat nur zwei Register und nennt als Besitzer *yšʿʾl* (**Abb. 55**; vgl. *Galling*, 1941, 138f.177 Nr. 29; *Hübner*, 1992, 84 Nr. 84).– Ein Siegelabdruck der persischen Zeit aus *Rāmat Rāḥēl* zeigt einen springenden Stier mit einer Sonnenscheibe zwischen den Hörnern (**Abb. 56**; vgl. *Keel – Küchler*, 1992, 600 mit Abb. 396). Welchen Gott der Stier auf dem Siegel repräsentiert – Milkom (so *Keel – Uehlinger*, ⁵2001, 218) oder Jahwe (so *Ahlström*, 1984, 16) –, läßt sich nicht sagen.

[219] Ein in Aleppo erworbenes Siegel, dessen Besitzer wie sein Vater Jahwe im Namen trägt, dürfte aus Palästina stammen: *šmʿyhw bn ʿzryhw*. Ob es sich bei dem schreitenden Tier jedoch um einen Stier handelt, ist keineswegs sicher (**Abb. 57**; vgl. *Galling*, 1941, 139f.177 Nr. 31; *Sass*, 1993, 225 mit Abb. 118; *Avigad – Sass*, 1997, Nr. 374; *Keel – Uehlinger*, ⁵2001, 218).
Drei ammonitische Stempelsiegel aus dem 6./7. Jh. nennen als Namen der Besitzer: 1) *tmkʾl br mlkm* (6. Jh.; vgl. *Hübner*, 1992, 118f Nr. 153; *Hübner*, 137 mit Abb. 26).– 2) *zkʾ br mlkmʿz* (6. Jh.; vgl. *Hübner*, 1992, 78f Nr. 72; *Hübner*, 1993, 137).–3) *bydʾl ʿbd pdʾl* (7. Jh.; vgl. *Galling*, 1941, 139f.177 Nr. 30; *Hübner*, 1992, 75f Nr. 65; *Hübner*, 1993, 137 mit Abb. 13).

[220] Vgl. *Moorey*, 1971, 90f mit Pl. XXIXa.

[221] Vgl. *Mazar*, 1982a, 27-42; *ders.*, 1982b, 135-145.256*f.; *ders.*, 1983, 34-40; *Zwickel*, 1984, 24-29; *Wenning – Zenger*, 1986, 75-86; *Ahlström*, 1990, 77-82;

Abb. 59

In seiner Darstellung der phönizischen Religion berichtet Philo von Byblos, daß sich Astarte als Zeichen der Königsherrschaft den Kopf eines Stieres aufsetzte. Da der Stier bei einer weiblichen Gottheit kaum ein Fruchtbarkeitssymbol darstellen kann, ist er auch hier – wie Philo hervorhebt – als Zeichen der Macht zu verstehen.[222]

Die Texte des Alten Testaments ergeben ein ähnliches Bild. Eindeutig im Kontext „Fruchtbarkeit" ist von einem Stier nur in Hi 21,10 die Rede. Hiob konstatiert, daß der Stier der Frevler nicht vergebens bespringt und ihre Kuh keine Fehlgeburt hat.

Ansonsten erscheint der Stier, wo etwas über sein Wesen ausgesagt wird, im Kontext „Macht, Kampf, Stärke".[223] In Ps 22,22 steht der Wildstier wie auf bildlichen Darstellungen in Parallele zum Löwen:

Entreiß mich dem Rachen des Löwen
und den Hörnern der Wildstiere (רְאֵם).[224]

Keel, 1992, 170f mit Abb. 184; *Zwickel*, 1994, 212-215; *Finkelstein*, 1998, 94-98; *Mazar*, 1999, 144-148. Bei diesem Stierbild dürfte es sich nach Größe und Qualität um ein Kultbild handeln. Zu den weitreichenden Thesen, die mit diesem Kultbild im Blick auf die Kultteilnehmer und den verehrten Gott verbunden worden sind, vgl. kritisch *Koenen*, 2002.

[222] Euseb von Caesarea (Praeparatio evangelica I 10,31) überliefert von Philo den Satz: ἡ δὲ ᾽Αστάρτη ἐπέθηκεν τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου („Astarte aber setzte auf ihren Kopf als Zeichen der Königsherrschaft den Kopf eines Stiers"); vgl. *Clemen*, 1939, 29.

[223] Das gilt insbesondere für den רְאֵם „Wildstier" und den אַבִּיר, dessen Bezeichnung sich von der Wurzel אבר „stark sein" ableitet (vgl. akk. *ḫabāru* II „dick, schwer sein"; *abru* I „stark, kräftig"; ugaritisch *ỉbr* „Stier"; ägyptisch *ybr* „Hengst"). Es gilt aber auch für den עֵגֶל „Jungstier" sowie für die als שׁוֹר und פַּר bezeichneten Stiere. Zur den verschiedenen Begriffen und ihrer Unterscheidung vgl. *Koenen*, 1994, 539-546.

Hi 39,9f beschreibt den Stier als ein unbändiges Wesen von stolzer Souveränität. Gott fragt den aufbegehrenden Hiob:

> Wird ein Wildstier dein Diener sein wollen,
> oder an deiner Krippe übernachten?
> Bindest du den Wildstier in die Ackerfurche mit einem Strick
> oder pflügt er Täler hinter dir?
> Vertraust du auf ihn, wo doch seine Kraft groß ist?

Der Wildstier (רְאֵם) ist also Inbegriff von unbändiger Kraft. Aber auch der Hausstier (שׁוֹר) verkörpert Kraft, denn – so Prov 14,4:

> Ohne Rinder ist der Stall sauber,
> aber durch die Kraft des Stieres (שׁוֹר) ist reicher Ertrag.

Ganz gleich, ob Wildstier oder Hausstier, die Macht, die veranschaulicht werden soll, ist entweder eine negative bedrohliche oder aber eine positive Kraft. Da sind auf der einen Seite die Stiere, die den Beter von Ps 22 umringen (פַּר, אַבִּיר; v13), da ist der assyrische König, der seine Feinde wie ein Stier niederstößt (אַבִּיר; Jes 10,13) und da ist auf der anderen Seite der Beter von Ps 92, der sich im Wissen um Jahwes Hilfe wie ein Stier fühlt, dem seine Feinde nichts anhaben können (רְאֵם; v11). Da ist in Dtn 33,17 auch die stolze Charakterisierung des Stammes Josef als eines Stiers (רְאֵם; שׁוֹר), der Völker mit seinen Hörnern niederstößt.[225]

Nachdem das Image des Stiers damit umrissenen ist, muß noch das besondere Profil des עֵגֶל, des Jungstiers, herausgearbeitet werden. Das Bild, das man sich von ihm machte, unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem des Stiers, enthält aber eine eigene Nuance. Der Jungstier ist nämlich in besonderer Weise Inbegriff von frischer Lebenskraft und Vitalität, und sein Image stellt insofern gegenüber dem allgemeinen Image des Stiers eine Steigerung dar.

Wo das Alte Testament von kultischen Stierdarstellungen spricht, wird immer der Begriff עֵגֶל verwendet. Da diese Stierdarstellungen

---

[224] Zur Parallelisierung von Löwe und Stier vgl. Ez 1,10 (עֵגֶל).

[225] Nach MT wird der Stamm Josef als „Erstling seines Stiers" bezeichnet. Da sich das Possessivum „seines" nur auf Josef beziehen kann, muß „Stier" eine Metapher für Jahwe – kaum für Jakob – sein (vgl. *Keel*, 1977, 126; *Korpel*, 1990, 534; *Beyerle*, 1997, 180-182). Der Text ist jedoch problematisch, da es für eine derartige Gottessohnschaftsaussage keine Analogien gibt. Vermutlich ist deswegen das Suffix zu streichen. Josef würde dann als Erstlingsstier, als besonderer Stier bezeichnet. Dafür spricht zum einen der Kontext, der die Kraft Josefs und nicht die Jahwes hervorheben will, und zum anderen der Parallelstichos, der Josef mit einem Wildstier vergleicht.

durchweg negativ beurteilt werden, ist man zu der Ansicht gelangt, עֵגֶל sei ein negativer, spöttischer Begriff, der die Kleinheit und Unfähigkeit des Stieres hervorheben wolle, um die Kultteilnehmer als Verehrer eines kleinen Kälbchens lächerlich zu machen.[226] Gegen diese verbreitete These sprechen jedoch gewichtige Gründe.[227]

1. עֵגֶל bezeichnet einen bis zu drei Jahre alten Jungstier.[228] Der Begriff meint also nicht nur kleine, hilflose Kälbchen, sondern auch durchaus ausgewachsene Tiere.

2. Ein eindeutiger Beleg für den pejorativen Gebrauch von עֵגֶל läßt sich weder aus dem Alten Testament noch aus anderen semitischen Sprachen beibringen. Mit עֵגֶל verbinden sich vielmehr positive Vorstellungen.[229] Der Jungstier erscheint in Parallele zum אַבִּיר, dem kraftvollen Stier (Jer 50,11). Metaphorisch kann er die Führer der Völker bezeichnen (Ps 68,31[230]), ja auch die Söldner der Großmacht Ägypten werden als gemästete Jungstiere und damit als starke Soldaten charakterisiert (Jer 46,21). In der Thronwagenvision Ezechiels kann ein Jungstier positiv als Vergleichsspender herangezogen werden (Ez 1,7). Mehrfach – und das entspricht durchaus dem, was man in der Natur sehen kann – werden Jungstiere in ihrem Hüpfen und Springen beschrieben:

> Und ihr werdet ausziehen
> und wie gemästete Jungstiere umherspringen. (Mal 3,20)[231]

Die Jungstiere strahlen Lebensfreude, Vitalität, Dynamis, ja unermüdliche Energie aus. Ihr Image erinnert deswegen an die springenden Stiere auf Siegeln (**Abb. 50-55**), und wir dürfen vermuten, daß die Bilder speziell Jungstiere zeigen wollen. Doch wie dem auch sei, auf jeden Fall ist der עֵגֶל ein Stier von jugendlicher Agilität.

3. Für den positiven Bedeutungshorizont von עֵגֶל sprechen ferner die Namen, die von diesem Nomen gebildet werden. Da sind עֶגְלוֹן,[232] der

---

226 Vgl. z.B. *W. Rudolph*, Hosea, KAT 1966, 164; *Albertz*, 1992, 221 Anm. 44. Nach *Coats* (1987, 1-12) wurde das Stierbild רְאֵם genannt (Num 23,22; 24,8), bevor der polemische Ausdruck עֵגֶל aufkam.

227 Vgl. *Hahn*, ²1987, 17-19; *Dohmen*, ²1987, 150-153; *Schroer*, 1987, 85; *Curtis*, 1990, 21; *Pfeiffer*, 1999, 29f; *C. Houtman*, HCOT 2000, 639. Nach *Oeming* (1997, 218f) ist עֵגֶל ursprünglich positiv gemeint, im Rahmen späterer polemischer Texte jedoch pejorativ zu verstehen.

228 Eine derartige Altersangabe macht Gen 15,9 zwar nur für die עֶגְלָה „Jungkuh", doch wird man für den עֵגֶל entsprechendes annehmen dürfen.

229 Eine Ausnahme bildet Jer 31,18, wo Ephraim mit einem Jungstier verglichen wird, der es noch nicht gelernt hat, ein Joch zu tragen.

230 Eine Änderung zu בַּעֲלֵי (*Kraus*, BK ⁵1978, 628) ist nicht nötig.

231 Vgl. Ps 29,6; Jer 50,11 (עֶגְלָה).

König von Moab, עֶגְלָה, eine Frau Davids, und vor allem עגליו,[233] ein Name auf einem Ostrakon aus Samaria.[234]

4. Die Kritik an Stierbildern bezieht sich nie auf das Unvermögen eines kleinen Kälbchens. Die Bilder werden also nicht kritisiert, weil das dargestellte Tier zu schwach ist. Hätte die Kritik eine derartige Pointe auch nur impliziert, hätte sie sich um ihre eigene Spitze gebracht, denn dann hätte man sie als Plädoyer für größere Stierbilder mißverstehen können.

Damit ergibt sich: Nach den uns zur Verfügung stehenden Bildern und Texten stellt der Stier in Syrien-Palästina in der Bronze- und Eisenzeit nur in wenigen Fällen Fruchtbarkeit dar. Er verkörpert vielmehr vor allem Macht, Kraft und Stärke.[235] Dabei gibt es zwischen Wildstier und Hausstier keinen Unterschied. Der Jungstier versinnbildlicht hingegen einen besonderen Aspekt von Kraft und Stärke, nämlich frische Dynamis. Sein Image stellt insofern eine Steigerung dar.

Keels Arbeit zu den Stierbildern muß damit – dies ist der Einbeziehung der Texte zu verdanken – modifiziert werden.[236] Das Stierbild veranschaulicht nicht einfach aggressive Kampfeskraft, sondern zunächst und vor allem joviale Macht. Bezogen auf eine Gottheit bringt es deren Omnipotenz zum Ausdruck. Erst davon abgeleitet kann sich die Macht in konkreten Einzelfällen in aggressiver Kampfeskraft äußern, aber auch in Fruchtbarkeit. Beide sind also Aspekte göttlicher Macht.[237]

5.2.4.2 Stiere als Vergleichsspender für Jahwe

Während sich in den Texten Ugarits Götter häufig in Tiere verwandeln, wird Gott im Alten Testament allenfalls mit Tieren verglichen.[238] Dies geschieht relativ häufig, und zwar werden Vogel und Adler, Löwe

---

[232] „Der Jungstierhafte"; vgl. GKa § 86f; *Bailey*, 1971, 100.

[233] Vgl. o. S. 108.

[234] Eine Zusammenstellung der Namen der Wurzel in verschiedenen semitischen Sprachen bietet *Schult*, 1967, 104f (z.B. ugaritisch *ʿglt* und *ʿgltn*; vgl. *Gröndahl*, 1967, 424).

[235] Vgl. *Miller*, 1967, 419-425; *ʿAmr*, 1980, 200-212; *Zobel*, 1993b, 1203; *Müller*, 1993, 269.

[236] *Keel*, 1992, 169-180; vgl. *Keel – Uehlinger*, ^{5}2001, 134.147. Nach *Jaroš* (1974, 353f; vgl. *Schroer*, 1987, 92) symbolisiert der Stier bei El Stärke, bei Baal dagegen Fruchtbarkeit. Doch dieser Differenzierung hält *Keel* (1990, 301f) zu Recht entgegen, daß Baal ein kämpferischer Gott ist und der mit ihm assoziierte Stier deswegen durchaus auch Kampfeskraft veranschaulichen kann.

[237] Vgl. *Curtis*, 1990, 30f.

[238] Vgl. *Korpel*, 1990, 542f.

und Panther zum Vergleich herangezogen,[239] nie jedoch ein Stier. Allenfalls im 2. und 3. Bileamspruch wird Gott zu einem Stier in Beziehung gesetzt:

> Jahwe, sein Gott, ist mit ihm (sc. Israel),
> El, der sie aus Ägypten geführt hat,
> ist wie die Hörner eines Wildstiers für es.[240] (Num 23,21f)

Der Vergleich – nicht mit einem Stier, sondern mit den Hörnern eines Stiers – dient der Intensivierung. Er soll die Macht veranschaulichen, mit der sich Jahwe für sein Volk einsetzt.[241]

---

[239] Z.B. Dtn 32,11; Jes 31,5; Hos 13,7; vgl. *Koenen*, 1995, 174-197.

[240] Nach einem anderen Verständnis des Verses enthält Num 23,21f; 24,8 allerdings einen Vergleich mit einem Stier. Wenn 23,22b (=24,8aβ) nämlich als selbständiger Satz übersetzt wird: „etwas wie Hörner eines Wildstiers sind ihm", bezieht sich „ihm" auf Gott (*M. Noth*, ATD, [4]1982; *T. R. Ashley*, NICOT, 1993) oder Israel (*P. J. Budd*, WBC, 1984; *J. Scharbert*, NEB 1992). Nach der ersten Möglichkeit wäre Gott als Stier gedacht. Gegen sie spricht jedoch, daß es im Kontext nicht um eine Beschreibung Gottes, sondern um die Macht Israels geht. Gegen die zweite Möglichkeit ist einzuwenden, daß die Macht Israels keine eigene, sondern eine von außen kommende ist. Dem voranstehenden V. 21: „Gott ist mit Israel" entspricht es am ehesten, v22b (=24,8aβ) mit dem voranstehenden Stichos zu einem Satz zusammenzuziehen. Gott wird dann nicht mit einem Stier verglichen, sondern mit den Hörnern eines solchen. Die Hörner veranschaulichen die Macht des für sein Volk kämpfenden Exodusgottes; vgl. קֶרֶן „Horn" in Ps 18,3 und zur Horn-Symbolik *Süring*, 1980, *passim*.

[241] An verschiedenen Stellen des Alten Testaments hat man allerdings einen Vergleich Gottes mit einem Stier finden wollen. 1) Dtn 33,17; s. o. S. 128 Anm. 225. 2) Für Hos 8,6 hat man vorgeschlagen, מִיִּשְׂרָאֵל zu מִי שׁר אל „Wer ist der Stier El" zu ändern (*Tur Sinai*, 1950, 31; *Korpel*, 1990, 537; *Wyatt*, 1992, 85f). Der Eingriff läßt sich jedoch kaum rechtfertigen. 3) Der Gottesname אֲבִיר יַעֲקֹב (von den Masoreten ohne Dagesch geschrieben) wird zuweilen als „Stier Jakobs" verstanden. Tatsächlich fällt auf, daß sowohl Jakob als auch die Verbindung von Gott und Stier am selben Ort, nämlich in Bethel, verankert sind, Jahwe also in Bethel als „Stier Jakobs" angerufen worden sein könnte (vgl. *Evans*, 1995, 204f). Zu beachten ist allerdings, daß das Betheler Stierbild immer עֵגֶל genannt wird und diese Bezeichnung nicht erst polemisch ist. אֲבִיר dürfte hier seiner Grundbedeutung entsprechend im Sinne von „der Starke" zu verstehen sein. 4) Nach *Coats* (1987, 7) stellt sich der Beter von Ps 22 Jahwe über dem Stier vor. V22 laute nämlich: „Du hast mir geantwortet von den Hörnern des Wildstiers (sic)." Die These scheitert jedoch am Plural רֵמִים „Wildstiere".
Jahwe wird im Alten Testament also vermutlich nie mit einem Stier verglichen. Nach *Hempel* (1924, 100f) wurde ein solcher Vergleich angesichts der Bedeutung des Stiers in der kanaanäischen Religion bewußt vermieden. Dagegen ist jedoch zu fragen, ob dann nicht auch der Vergleich mit einem Löwen, dem Symboltier der Inanna-Ischtar-Astarte, hätte gemieden werden müssen. Zum Stier als Vergleichsspender für Jahwe außerhalb des Alten Testaments vgl. den Namen עגליו auf Samaria-Ostrakon 41; vgl. o. S. 108.

5.2.4.3 Das Stierbild von Bethel als Symbol der helfenden Macht Jahwes

Geht man von dem aus, was wir über die Stiersymbolik in Syrien-Palästina im allgemeinen und in Israel im besonderen wissen, so wird man annehmen dürfen, daß das Stierbild von Bethel für die Kultteilnehmer nicht – wie häufig angenommen – Fruchtbarkeit, sondern die Macht Jahwes symbolisierte. Der Stier sollte wohl – dafür spricht die Präsentationsformel in Ex 32,4 und 1Kön 12,28 – ganz konkret auf die Macht des Gottes verweisen, der Israel aus Ägypten gerettet[242] und sich damit als ein Gott erwiesen hat, der in der Geschichte für die Seinen eintritt. Die Vergegenwärtigung dieses Gottes im Bild eines Stiers in den Grenzstädten Bethel und Dan zeugt von dem Glauben und der Hoffnung, daß Jahwe seine Macht in der Sicherung des Staates nach außen erweisen werde. Im Stierbild vergewisserte sich der Staatskult also der rettenden Macht und der helfenden Präsenz dieses Gottes zugunsten Israels, zugunsten von Volk und Vaterland sowie seines Königs.

Bedenkt man, daß Israel „El / Gott streitet / herrscht“ bedeutet, wird deutlich, daß das Symbol des Staatskultes dem Namen des neuen Staates entspricht. Beide geben der Macht Gottes Ausdruck. Es besteht somit eine Affinität zwischen El, dem alten Gott Isra-els, und dem Stier, der das machtvolle Wesen dieses Gottes veranschaulichen soll. Diese Affinität spricht dafür, daß das von Jahwe übernommene Stierbild seinen Sitz zunächst im El-Kult hatte. Wenn der Stier bei Baal ein aggressives, wildes Tier, bei El jedoch ein majestätischer Bulle ist,[243] tritt Jahwe im Bild eines Stieres als Exodusgott und wohl auch in der Bezeichnung עֵגֶל das Erbe des kämpfenden Baal an – zumal wenn er selbst von Hause aus Züge eines Wettergottes mitbrachte –,[244] in Isra-el und speziell Beth-el jedoch vor allem das Erbe Els, des allmächtigen, helfenden Vaters, der ja auch als Gott des Exodus bezeichnet werden konnte (Num 23,21f; 24,8).[245]

---

[242] Vgl. *Uehlinger*, 2003, Auseinandersetzung mit Crüsemann.

[243] Vgl. *Løkkegaard*, 1953, 222.

[244] Zur Verbindung von Stier und Wettergott sowie zu deren Alter vgl. *Schwemer*, 2001, 124-127.477-489.

[245] Vgl. *Motzki*, 1975, 484; *Dohmen*, ^{2}1987, 152; *Smith*, 1990, 51; *Albertz*, 1992, 120.223; *Zobel*, 1993b, 1205; *Zobel*, 1993a, 126-129; *Toews*, 1993, 45f; *van der Toorn*, 1996, 320-328. Nach *Pfeiffer* (1999, 49-64; vgl. *M. Weippert*, 1993, 99) wurde im vorjahwistischen Bethel der Wettergott verehrt und trat Jahwe, seinem Ursprung nach ebenfalls ein Wettergott, allein dessen Erbe an. Die These scheitert daran, daß man Bethel nicht ganz von El lösen kann (vgl. o. S. 92 Anm. 76).

5.3 Eine Mazzebe als Bild Jahwes

Nach Gen 28,10ff hat Jakob in Bethel eine Mazzebe aufgestellt, mit Öl geweiht und gelobt, sie zu einem Haus Gottes, einer Kultstätte, auszubauen. Die Erzählung legt die Vermutung nahe, daß im Tempelbereich von Bethel tatsächliche eine Mazzebe gestanden hat, einer jener kultischen Steine, die in Syrien-Palästina – aber nicht nur dort – sehr verbreitet waren.[246] Auch an Kultstätten Jahwes hatten sie lange ihren festen Ort. Später wurden sie jedoch zum Stein des Anstoßes und mußten verschwinden.

Von der Mazzebe in Bethel wissen wir sehr wenig. Wir können nicht sagen, wie groß sie war[247] und wo sie gestanden hat – vor dem Tempel oder im Allerheiligsten[248]. Nur ihre Funktion ist relativ klar: Sie galt wie das Stierbild als Symbol der Gegenwart Gottes.

Grundsätzlich sollen Mazzeben etwas vergegenwärtigen. Sie können, vor allem an einem Grab, dem Andenken eines Verstorbenen dienen.[249] Sie können auch – einer Siegesstele vergleichbar – an ein bestimmtes Ereignis erinnern.[250] Man hat sie bei Vertrags- und Bundesschlüssen aufgestellt.[251] Schließlich können sie, besonders wenn sie an Kultstätten stehen, eine Gottheit vergegenwärtigen. Sie haben dann die Funktion eines Kultbilds, in dem die Gottheit präsent ist.[252]

Die zuletzt genannte Funktion ist breit belegt.[253] Nach dem Zeugnis des Philo von Byblos betrachtete man in Phönizien „beseelte Steine" (λίθοι ἔμψυχοι) als Gotteshäuser (βαιτύλια[254]).[255] Vor der mittelbronzezeitlichen Stelenreihe von Gezer und der spätbronzezeitlichen von Hazor hat man einen Steintrog bzw. eine Steinplatte ausgegraben. Falls sie der Darbringung oder Ablegung von Opfergaben dienten, dürften die

---

[246] Vgl. *Mettinger*, 1995, *passim*.

[247] In der Größe unterscheiden sich Mazzeben erheblich. Relativ klein sind mit 22-65 cm z.B. die Mazzeben von Hazor, relativ groß mit bis zu 3,25m dagegen die von Gezer.

[248] Für beides gibt es Parallelen: Als Aufstellungsort ist der Vorplatz z.B. in Sichem, das Allerheiligste z.B. in Arad belegt.

[249] Vgl. KTU 1.17 I,25-27; Gen 35,20; 2Sam 18,18; vgl. *de Moor*, 1995, 1-20.

[250] Vgl. 1Sam 7,12.

[251] Vgl. Gen 31,44f; Ex 24,4; Jos 24,26f.

[252] Vgl. *Graesser*, 1972, 34-63; *Hutter*, 1993, 87-106; *de Moor*, 1995, 1-20.

[253] Vgl. *Ribichini*, 1995, 299-304.

[254] Zwischen βαίτυλος (< ביתאל) und dem Diminutiv βαιτύλιον besteht von der Sache her wohl kein Unterschied.

[255] Überliefert bei Euseb, Praep. Ev. I 10,23.

Stelen Götter repräsentiert haben. Im eisenzeitlichen Tempel von Arad hat man eine bzw. mehrere Mazzeben im Allerheiligsten gefunden. Hier spricht der Standort dafür, daß die Steine die Funktion eines Gottesbildes hatten.[256] Besondere Bedeutung kommt den Inschriften von *Sfire* zu. Auf drei Stelen steht der aramäische Text von Verträgen, die König Bar-Gaʾyah von Ktk und König Matiᶜ-Il von Arpad im 8. Jh. v. Chr. geschlossen haben. Auf Seite C der zweiten Stele werden die Steine mehrfach als „Gotteshäuser" bezeichnet (בתי אלהיא).[257] Man glaubte offensichtlich, daß die Gottheiten, die die Einhaltung des Vertrags überwachen sollten, in den Steinen wohnten. Was für die Stelen gilt, die bei einem Vertragsabschluß errichtet wurden, trifft sicher auch für die Kultstelen zu, die von jenen folglich nicht streng unterschieden werden dürfen. Sie galten als Sitz der Gottheit und waren damit Manifestationen der Gegenwart Gottes.[258]

Das gilt wohl auch für die Mazzebe des Kultzentrums von Bethel. Auch wenn sie in Gen 28,10-22 nicht als „Haus Gottes" bezeichnet wird,[259] galt sie vermutlich als solches.[260] Sie stand nämlich am Ort des Hauses und damit der Gegenwart Gottes und soll nach Jakobs Gelübde zu einem Haus Gottes ausgebaut werden, stellt also die Urzelle eines Gotteshauses dar.

Da wir nicht wissen, wann sie in Bethel aufgestellt wurde, können wir nicht sagen, ob sie zunächst El oder von vornherein Jahwe geweiht war. Auf jeden Fall zeigt sich: Die Aussage, die von dem Ortsnamen „Bethel" im Blick auf die ganze Stadt gemacht wurde und im besonderen sicher für den Tempel galt, verdichtete sich in der Mazzebe. Sie war das Haus Jahwes im engeren Sinne und insofern der Sache nach der eigentliche Mittelpunkt Bethels. In dem Stein und der mit ihm verbundenen Vorstellung von der Gegenwart Jahwes hatte der Kult von Bethel sein theologisches Zentrum.

Wenn das Stierbild und die Mazzebe in Bethel in vergleichbarer Weise Symbole der Präsenz Jahwes waren, stellt sich – wie in Jerusa-

---

[256] *Mettinger* (1995, *passim*) versteht Mazzeben als Zeugnisse einer materiellen Bildlosigkeit und damit als Alternative zu Kultbildern. Die Grenze zwischen Mazzebe und Kultbild läßt sich jedoch kaum scharf ziehen. Beide konnten als Präsenzsymbole gelten und in Ritualen eine vergleichbare Funktion haben. Vgl. *Uehlinger*, 1996, 543-545; *Berlejung*, 1998a, 73f.

[257] KAI 223; TUAT I/2, 186; *Fitzmyer*, 1967, 1967, 90; *Donner*, 1962, 68-70; *Garcia-Treto*, 1967, 85-92. Nach *E. Lipiński* (in: *Beyerlin*, 1975, 279) sind mit „Gotteshäuser" nicht die Steine selbst gemeint, sondern Heiligtümer, in denen sie standen.

[258] Vgl. *Hutter*, 1993, 87-106.

[259] Vgl. *Blum*, 1984, 94-96.

[260] Vgl. *Donner*, 1962, 68-70; *de Moor*, 1995, 17-19.

lem im Blick auf Keruben und Lade – die Frage, wie sich die beiden zueinander verhielten. *Tryggve Mettinger* geht von einer zeitlichen Abfolge aus. Das Stierbild habe die Mazzebe verdrängt.[261] Dagegen spricht jedoch, daß es sich bei dem Stierbild kaum um eine Neuerung der Königszeit handelt, sondern um die Fortsetzung einer spätbronzezeitlichen Tradition.[262] Man darf eher vermuten, daß die beiden Gegenstände innerhalb des Kultbereichs an verschiedenen Orten aufgestellt waren und dort in unterschiedlichen Ritualen eine je eigene Funktion hatten. Das kostbarere Stierbild dürfte im Allerheiligsten gestanden haben, die robustere, wetterfeste Mazzebe dagegen im Tempelhof.[263] Dort wurde an ihr vielleicht bei bestimmten Gelegenheiten ein Salbungsritual vollzogen, wie es für die Stele der Göttin Ḫebat in einem Ritualtext aus Emar bezeugt ist[264] und der Erzählung von der Salbung der Mazzebe durch Jakob in Gen 28,18 entspricht.

5.4 Die Lade in Bethel?

Auch die Lade ist ein Symbol der Gegenwart Gottes, und sie soll in vorstaatlicher Zeit vorübergehend in Bethel gestanden haben. *Hans-Joachim Kraus* betrachtet Bethel sogar als eine „amphiktyonische Kultstätte, die ihren Rang und ihre Würde durch die Gegenwart der Lade besaß".[265] Diese These steht allerdings auf schwachen Füßen. Es gibt nämlich nur eine einzige Stelle, die einen Zusammenhang zwischen Bethel und der Lade herstellt, eine Notiz in Ri 20,27f. Diese Notiz hat jedoch – zumindest was die Lokalisierung der Lade in Bethel angeht – keinen historischen Wert. Sie erweist sich dadurch, daß sie den Zusammenhang von Redeeinleitung und Rede unterbricht, als Zusatz und durch die deuteronomistische Formulierung „Lade des Bundes" als spät.[266] Es gibt somit keinen historisch zuverlässigen Beleg dafür, daß die Lade je in Bethel gestanden hat und mit dem Ort irgend etwas zu tun hatte.

---

[261] *Mettinger*, 1997, 192.203.

[262] S. o. S. 42f.

[263] Vgl. *Berlejung*, 1998a, 74.

[264] Emar VI,3 369:34f; *Hallo*, 1997, 1.122, 429: „(There,) they [sacrifice one lamb to the storm god] and one lamb for the upright stone of Hebat. The high priestess pours fragrant oil on the top of Hebat's upright stone." Vgl. *Dietrich – Loretz – Mayer*, 1989, 134.

[265] *Kraus*, ^{2}1962, 174.

[266] S. u. S. 138; vgl. *Becker*, 1990, 276f.

Bleibt zu fragen, welche Intention hinter der Lokalisierung der Lade in Bethel steckt. Vermutlich ist die Notiz im Kontext der deuteronomistischen Kritik an Jerobeam I. zu sehen. Die Anwesenheit der Lade zeigt nämlich, daß im Zentrum des Betheler Jahwe-Tempels ursprünglich ein – aus Jerusalemer Sicht – völlig legitimer Kultgegenstand seinen Ort hatte. Vor diesem Hintergrund soll die Aufstellung des Stierbilds deutlicher als verwerfliche Neuerung erscheinen.[267]

5.5 Der Altar

Der Altar von Bethel erscheint in sehr verschiedenen Büchern des Alten Testaments. Gen 35,7 bietet eine ätiologische Notiz, die seine Errichtung Jakob zuschreibt. Nach 1Kön 12,33 wurde er allerdings von Jerobeam I. erbaut. Diese Baunotiz wird man jedoch, da der Vers zu einer deuteronomistischen Bearbeitung gehört und darauf zielt, eine redaktionelle Verknüpfung mit der unmittelbar anschließenden Erzählung von 1Kön 13 herzustellen, kaum für historisch zuverlässig halten. Jerobeam kann angesichts der instabilen politischen Lage seiner Zeit im Heiligtum von Bethel kaum die Neuerungen durchgeführt haben, die ihm die deuteronomistisch geprägte Überlieferung zuschreibt.[268] Er dürfte vielmehr die bestehenden Einrichtungen mit ihren alten Traditionen übernommen und den Kult nur zum Staatskult erhoben haben. Wir wissen also nicht, wann und von wem der zentrale Altar des Betheler Heiligtums erbaut worden ist.

Zerstört wurde der Altar im 7. Jh. von Josia (2Kön 23,15f).[269] Auf der literarischen Ebene hat diese Zerstörung eine lange Vorgeschichte. Nach einer in 1Kön 13,1-10 überlieferten Erzählung kam schon unmittelbar nach der Errichtung ein judäischer Gottesmann nach Bethel und kündigte Jerobeam I., der gerade auf dem Altar stand, das Bersten eben dieses Altars an. In der ursprünglichen Erzählung erfüllte sich die Ankündigung sofort (v5a). Ein Redaktor hat ihr jedoch durch Einfügung von v2aß-3a.5b einen neuen Bezug gegeben. Der Gottesmann kündigt jetzt an, daß erst Josia den Altar entweihen werde. Damit wird 2Kön 23,15f, die Erfüllung dieser Ankündigung, vorbereitet. Die Spannung, die dabei zu der Erzählung vom sofortigen Bersten des Altars entsteht, gleicht der Redaktor dadurch aus, daß er dieses Bersten als ein Wunder-

---

[267] Vgl. *Na'aman*, 1987, 18.

[268] Vgl. o. S. 42f.

[269] Vgl. o. S. 54-59.

zeichen deutet, das die göttliche Herkunft und damit die Richtigkeit der Ankündigung verbürgt. Der jetzige Text von 1Kön 13 bietet somit ein vaticinium ex eventu, das die Entweihung und Zerstörung als Erfüllung eines schon unmittelbar nach dem Bau gesprochenen Gotteswortes erscheinen läßt und so literarisch eine Klammer herstellt, die sich gleichsam um die Geschichte des Altars legt.

Von dieser Klammer ergibt sich nicht literarisch, aber der Sache nach eine Verbindung zum Amosbuch. In Amos 3,12-15 wird den Altären Bethels die Zerstörung angekündigt, insbesondere sollen die Hörner des Altars – wohl des Hauptaltars – abgeschlagen werden.

13 Hört und warnt das Haus Jakob – Spruch des Herrn Jahwe, des Gottes Zebaoth:
14 „Ja, an dem Tag, da ich die Verfehlungen Israels an ihm ahnde,
werde ich sie an den Altären Bethels ahnden,
und die Hörner des Altars werden abgeschlagen
und zur Erde fallen."

Die beiden Verse stammen wohl nicht von Amos. Zum einen heben sie sich vom Kontext ab. Sie kündigen nicht die Zerstörung des Reichtums der Oberschicht Samarias an, sondern die des Kultzentrums Bethel. Zum anderen sagen sie anders als v12.15 und andere Texte des Amos kein unabwendbares Gericht an, sondern lassen den Propheten als Bußprediger auftreten. Das Haus Jakob soll gewarnt werden.[270] Der Gedanke entspricht dem deuteronomistischen Prophetenbild, wie es z.B. in 2Kön 17,13 begegnet. Dadurch erweist sich Amos 3,13f als deuteronomistisch geprägter Zusatz.[271]

Er stammt vermutlich aus der Zeit nach der Zerstörung des Betheler Altars. Im Mund des Amos ist er wie der Zusatz in 1Kön 13,2-5* als vaticinium ex eventu anzusehen. Beide Zusätze zielen mit ihrer Ankündigung der Tat Josias darauf, diese Tat als gottgewollt zu legitimieren, ja Josia als Werkzeug Gottes zu propagieren.

Historisch gesehen läßt sich den beiden vaticinia entnehmen, daß der Altar von Bethel tatsächlich gewaltsam zerstört worden ist, und zwar nach 1Kön 13,2f* von Josia. Denn weder dem namenlosen Gottesmann aus Juda noch dem ebenfalls aus Juda stammenden Amos hätte ein Redaktor ein Gotteswort in den Mund gelegt, das nicht stimmt.

Damit ergibt sich: Es hat in Bethel einen Altar gegeben, und Josia hat ihn zerstört. Wo dieser Altar im Kultbereich gestanden hat, wissen wir nicht. Aufgrund von Amos 3,14 können wir allerdings – auch wenn der Text erst nach der Zerstörung des Altars anzusetzen ist – vermuten,

---

[270] עוד *hif.* + בְּ bedeutet „warnen"; vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 43.

[271] Vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 42-44.

daß es sich um einen Hörneraltar handelte, vielleicht dem vergleichbar, dessen Steine auf *Tell es-Seba*ᶜ ausgegraben wurden.[272]

5.6 Die aaronidische Priesterschaft

Immer noch wahrscheinlich scheint die These, daß Aaron, den erst späte Überlieferung zum Bruder der Mose gemacht hat,[273] der Ahnvater der Priesterschaft von Bethel war, am dortigen Tempel also das Priestergeschlecht der Aaroniden seinen Dienst tat. Für diese These spricht zum ersten die Verbindung, die zwischen Bethel und Aaron über das Stierbild hergestellt wird. Das Bild stand nach 1Kön 12,29 in Bethel, und der Prototyp dieses Bildes ist nach Ex 32,1-6 von Aaron angefertigt worden. Daraus ergibt sich, daß Aaron und Bethel zusammengehören.[274]

Zum zweiten spricht für die Lokalisierung Aarons in Bethel eine beiläufige Bemerkung in Ri 20,27f, nach der es die Aaroniden waren, die in Bethel Dienst taten. Bei der Notiz, die den Zusammenhang von Redeeinleitung und Rede unterbricht, dürfte es sich ausweislich der Formulierung „Lade des Bundes“ um einen späten Zusatz handeln.[275] Das schließt jedoch nicht aus, daß die Lokalisierung der Aaroniden in Bethel sachlich richtig war. Tatsächlich ist sie im Kontext ohne Bedeutung und deswegen unverdächtig. In welchem Zusammenhang hätte die Lokalisierung in der Spätzeit, nachdem die Aaroniden sehr positiv, Bethel dagegen sehr negativ gewertet wurden, aufkommen können? Man darf vermuten, daß hier eine alte Tradition rezipiert wird.

Zum dritten fällt auf, daß die beiden Söhne Jerobeams, des obersten Dienstherrn von Bethel, fast die gleichen Namen tragen wie die beiden ersten Söhne Aarons, nämlich Nadab und Abia bzw. Abihu (אֲבִיָּה / אֲבִיהוּא).

All diese Beobachtungen stellen eine enge Verbindung zwischen Aaron bzw. der Aaronüberlieferung und Bethel her und legen die Ver-

---

[272] Vgl. *Zevit*, 2001, 291.

[273] In Ex 15,20 wird Miriam als Schwester Aarons vorgestellt. Von dem in der Überlieferung viel bedeutenderen Mose ist merkwürdigerweise keine Rede. Das spricht dafür, daß er erst relativ spät in der literarischen Überlieferung zum Bruder der Geschwister Miriam und Aaron geworden ist.

[274] *White* (1990, 149-159) hält Aaron für den Ahnvater der Jerusalemer Priesterschaft. Gegen ihn polemisiere die Grundschicht von Ex 32 aus der Perspektive der Betheler Priester (vgl. u. S. 143 Anm. 8).

[275] Vgl. *Becker*, 1990, 276f.

mutung nahe, daß Aaron als der Ahnvater der dortigen Priesterschaft galt.[276]

Nach *Baruch Halpern*[277] hat Jerobeam I. die in Jerusalem beheimateten Aaroniden aus Bethel vertrieben und durch ein bestimmtes Geschlecht der Leviten, nämlich einen Zweig der Muschiten, ersetzt. Die Erzählung von Michajahu, der im Gebirge Ephraim ein Heiligtum mit einem Leviten als Priester eingerichtet hat (Ri 17), sei auf Bethel zu beziehen, da mit dem Gußbild des Heiligtums das Stierbild von Bethel gemeint sein müsse. Tatsächlich wird der deuteronomistisch geprägte Vorwurf von 1Kön 12,31, Jerobeam habe in Bethel nicht-levitische Priester eingesetzt, den historischen Verhältnissen wohl nicht gerecht. Er ist anachronistisch, da levitische Herkunft im 10. Jh. noch kein Kriterium für legitime Priesterschaft darstellte. Andererseits wird man kaum mehr sagen können, welche Maßnahmen Jerobeam im Blick auf die Betheler Priesterschaft tatsächlich ergriffen, ja ob er überhaupt irgendwelche Neuerungen durchgeführt hat.

Nach *Nurmela*[278] waren die Leviten ursprünglich die Priester von Bethel und Abjatar deren Ahnherr. Der staatlichen Teilung von 926 v. Chr. entspreche ein Konflikt zwischen zwei Priestergeschlechtern. In Jerusalem hätten die Zadokiden das Sagen gehabt, in Bethel die Nachkommen Abjatars. Dieser Ahnvater stamme nämlich als Abkömmling Elis, des Priesters von Silo, aus dem Norden und sei nach seiner Absetzung durch Salomo dorthin zurückgekehrt (1Sam 14,3; 22,20ff; 1Kön 2,26f). Jerobeam habe – das zeige die Rolle des in Silo beheimateten Propheten Ahia – mit Silo ein gute Verbindung gehabt, und diese Verbindung lege die Vermutung nahe, daß Jerobeam das aus Jerusalem verdrängte Haus Abjatar im Staatskult von Bethel wieder zu Priestern eingesetzt habe. Aus dieser Priesterschaft seien dann die Leviten hervorgegangen, die ihren Ursprung demnach in Bethel gehabt haben sollen. Dafür spreche die positive Rolle der Leviten in Ex 32 und ihre in Ri 17,13 belegte Wertschätzung in Nord-Israel. Dem Einwand, daß Jerobeam nach 1Kön 12,31 in Bethel gerade nicht-levitische Priester eingesetzt hat, entgeht *Nurmela*, indem er diese Priester nicht am Betheler Staatstempel lokalisiert, sondern an Kulthöhen. Im Rahmen der Josianischen Reform seien die Leviten von Bethel nach Jerusalem versetzt und

---

[276] Vgl. *Kennett*, 1904/1905, 161-168; *Gunneweg*, 1965, 81-98.221; *Motzki*, 1975, 479-482; *Albertz*, 1992, 224; *Toews*, 1993, 96-100; *Blenkinsopp*, 1998, 34-39; *Schaper*, 1998, 2; *ders.*, 2000, 170-172. Nach anderer Ansicht handelt es sich bei Aaron in der ältesten Überlieferung nicht um einen Priester aus Israel, sondern um einen militärischen Unterführer aus Juda. Diese Auffassung beruht darauf, daß man die Erzählung von der Amalekiterschlacht in Ex 17,8-16 für alt hält, da es sich bei der Handerhebung des Mose um einen archaischen, magischen Ritus handle, und dann als Grundbestand der Aaron-Überlieferung betrachtet (vgl. *Noth*, ^{3}1967, 196.198; *Cody*, 1969, 146-156; *Valentin*, 1978, 198-203; *Aurelius*, 1988, 72; *Schaper*, 1998, 2f). Bei dieser Sicht bleibt jedoch unerklärt, wie in der Überlieferung aus dem militärischen Unterführer ein so bedeutender Priester wie Aaron werden konnte. Die umgekehrte Entwicklung ist im Rahmen einer Subordinierung unter Mose sehr viel eher denkbar. Im Blick auf Ex 17,8-16 ist zudem fraglich, ob Aaron hier nicht erst einer späten Schicht angehört (so *Zenger*, 1982, 82f) bzw. der ganze Zusammenhang erst spät anzusetzen ist. *Schmitt* (1990, 335-344) betrachten den Text als eine theologische Lehrerzählung, die aus exilisch-nachexilischer Zeit stammt und „vor allen Dingen Vertrauen in die Macht des unablässigen Betens vermitteln" will (343).– *Otto* (2001b, 410) hält die gesamte Aaron-Überlieferung für nachexilisch und die Verbindung der Aaroniden mit Bethel für eine gegen sie gerichtete Polemik.

[277] *Halpern*, 1976, 34-42.

[278] *Nurmela*, 1998, 21-39.

dort wie die Priester der aufgelösten judäischen Heiligtümer zum clerus minor geworden. M.E. scheitern die Thesen *Nurmelas* daran, daß er weder die Verbindung Abjatars noch die der Leviten zu Bethel hinreichend begründen kann.

Was nach der assyrischen Eroberung bzw. der Beseitigung des Betheler Kultes aus der dortigen Priesterschaft wurde, wissen wir nicht. Daß Aaron in exilisch-nachexilischer Zeit auch in Jerusalem positiv rezipiert wurde, ja in der Priesterschrift sogar zum Ahnvater des Jerusalemer Priestergeschlechts der Zadokiden werden konnte, das noch in Ez 40-48 als das einzig legitime Jerusalemer Priestergeschlecht gilt, läßt vermuten, daß Teile der Betheler Priesterschaft nach Jerusalem übergesiedelt sind und dort Einfluß erlangt haben.[279] Doch Genaues wird man über den Verbleib der Betheler Priester nicht sagen können.

[279] Nach *Kennett* (1904/1905, 168ff; vgl. *Meek*, 1929, 154ff; *North*, 1954, 194) sind die Aaroniden angesichts der Exilierung der Zadokiden 587 v. Chr. von Bethel nach Jerusalem gegangen, weil man dort dringend Priester benötigte. Als die Zadokiden später wieder zurückkehrten, sei es zu einer Verbindung der Geschlechter gekommen. *Schaper* (2000, 170-173.272f) rechnet nicht mit einem Umzug der Aaroniden nach Jerusalem, sondern meint, sie hätten von Bethel aus Einfluß auf Juda gehabt.

6 Die Betheler Theologie

Wenn wir uns von der Jerusalemer Theologie ein Bild machen wollen, sind die Psalmen die wichtigste Quelle. Für die Betheler Theologie stehen uns keine vergleichbaren Texte zur Verfügung. Man hat zwar von einigen Psalmen vermutet, daß sie im Nordreich entstanden sind, aber eine Verbindung zum Kult von Bethel läßt sich bei keinem Psalm wahrscheinlich machen.[1] Unsere wichtigste Quelle für die Betheler Theologie bilden vielmehr Ätiologien, die sich in einer Reihe von biblischen Erzählungen erhalten haben. Sie beziehen sich auf die kultischen Einrichtungen Bethels und handeln von der Entstehung dieser Einrichtungen in der normativen Urgeschichte Israels. Dies gilt für das Stierbild, die Mazzebe und den Altar.

6.1 Die Kultlegenden von Bethel als Zeugnisse einer Betheler Theologie

6.1.1 Aarons Stierbild (Ex 32,1-6)

Ex 32 überliefert die ungeheuer dramatische Erzählung vom goldenen Kalb.[2] Sie handelt von der Herstellung und Zerstörung eines Stierbilds am Sinai. Der Stoff geht nicht auf ein Ereignis zurück, das eine Gruppe in der Wüste erlebt hat, die später zu Israel gehörte und traditionsbildenden Einfluß hatte. Ein solches Ereignis kann es nämlich nicht gegeben haben, da es sonst später wohl kein König gewagt hätte, in Bethel und Dan Stierbilder aufzustellen oder auch nur stehen zu lassen. Schon gar nicht hätte er erwarten dürfen, damit beim Volk Anklang finden zu können. Bei der Erzählung handelt es sich vielmehr um eine literarische Fiktion, die sich von Anfang an auf die Stierbilder in Bethel und Dan bezog.[3] Dafür sprechen die Übereinstimmungen mit 1Kön 12,25-

---

[1] Vgl. o. S. 75-80.

[2] Vgl. *Koenen*, 1999, 363-370.

[3] Aarons Tat präfiguriert die Tat Jerobeams. Spätestens seit Ex 32 und 1Kön 12,25ff in einem fortlaufenden Erzählzusammenhang stehen, gilt die Tat Jerobeams als Wiederholung, ja Steigerung der Sünde Aarons (vgl. *Knoppers*, 1995, 92-104).
Das Handeln des Mose in Ex 32 präfiguriert jedoch nicht die Tat Josias (anders *Berlejung*, 1998a, 353). Von Josia wird nämlich nicht gesagt, daß er das Stierbild

33, der Erzählung von der Einweihung dieser Stierbilder. Beide Texte handeln von der Herstellung von Stierbildern und in beiden werden sie mit den Worten vorgestellt: „Dies sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt haben".[4] Außerdem sprechen beide davon, daß man neben dem Stierbild einen Altar errichtete, Brand- bzw. Schlachtopfer darbrachte und ein Fest feierte. Weiterhin konstatieren beide, daß die Leviten mit dem Stierbild nichts zu tun haben. Diese Übereinstimmungen zeigen: Die Erzählung von Ex 32 zielt auf das Stierbild von Bethel, um den dortigen Kult als Abfall von Jahwe zu brandmarken.[5]

Es stellt sich die Frage, ob dem Kapitel eine frühe unpolemische Erzählung vom Bau des Stierbilds zugrunde gelegen hat, die dessen Ätiologie gewesen sein könnte. Für diese Frage kann das Problem der literarischen Schichtung des ganzen Kapitels unerörtert bleiben, da alle literarisch abgrenzbaren Stufen der Erzählung die Errichtung des Stierbilds bereits als heterodox verurteilen.

---

zerstört habe, und historisch gesehen hat er dies wohl nicht getan, da die Deuteronomisten dies sonst sicher erwähnt hätten.

[4] Statt „dies sind deine Götter ... (אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ; Ex 32,4)" steht in 1Kön 12,28 allerdings „siehe, deine Götter ... (הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ)". Ausgehend von einem Verständnis der Stiere als Tragtiere hat man die Formulierung von 1Kön 12,28 für ursprünglicher gehalten. Hier sei Gott noch auf dem Stier gedacht, während die Formulierung in Ex 32,4 polemisch eine Identifikation von Gott und Stier unterstelle. Da sich die verbreitete Tragtierhypothese jedoch durch nichts belegen läßt (s. o. S. 99-110), ist der Unterschied zwischen den beiden Formulierungen minimal.

[5] Vgl. *Noth*, 1948, 158f; *Beyerlin*, 1961, 144f; *Aberbach – Smolar*, 1967, 129-140; *Hahn*, ^{2}1987, 304-313; *C. Houtman*, HCOT 2000, 620-624. *Ahlström* (1993, 553) schreibt Ex 32 und 1Kön 12,26-28 angesichts der Übereinstimmungen demselben Verfasser zu. Die Übereinstimmungen lassen sich jedoch am ehesten damit erklären, daß sich die Grundschicht von Ex 32 auf die Jerobeam-Überlieferung bezog. Nach *M. Noth* (ATD ^{7}1984, 202) nahm sie eine alte, 1Kön 12,25-33 zugrunde liegende Quelle auf, nach *Schmitt* (2000, 237-240), der die Grundschicht mit dem Jahwisten in die Exilszeit datiert, setzt sie 1Kön 12,25-33 bereits in der vorliegenden deuteronomistischen Bearbeitung voraus.
Toews (1993, 123f.131) wendet sich dagegen, die Bezüge zu 1Kön 12,25-33 überzubetonen. Die erst nach dem Untergang des Nordreichs geschriebene Grundschicht von Ex 32 mache, da Aaron kaum als Chiffre für Jerobeam verstanden werden könne, nicht Jerobeam für den Bau des goldenen Kalbs verantwortlich, sondern das Volk und unterscheide sich darin von 1Kön 12,25-33. Nach *Särkiö* (1998, 159f; *ders.*, 2000, 78) bietet Ex 32 sogar eine Apologie Jerobeams. Der sei nämlich in der Gestalt des Mose zu finden, der unschuldig auf dem Gottesberg weile. Die Verfehlung werde Aaron und damit der Betheler Priesterschaft angelastet.

Das Kapitel ist in sich recht vielschichtig.[6] Hier soll nur kurz auf die wichtigsten Probleme hingewiesen werden: a) In v15-20 ist Mose über den Bau eines Stierbilds völlig überrascht, obwohl er in v8 von Jahwe darüber bereits informiert worden war. b) In v11-14 tritt Mose als Fürbitter auf, und Jahwe nimmt seinen Unheilsbeschluß zurück. Trotzdem stiftet Mose die Leviten in v25-29 wegen des Vorfalls zu einem großen Blutbad an. In v30-34 erscheint Mose dann wieder als Fürbitter, jedoch läßt sich Jahwe diesmal nicht von seinen Vergeltungsplänen abbringen. Diese und andere Spannungen haben zu einer Fülle von literarkritischen Hypothesen – in der neueren Forschung vor allem von Fortschreibungsmodellen – geführt, die z.T. mit sehr komplizierten Schichtungen rechnen.[7]

Wir können uns hier auf v1-6 beschränken. Der Text ist klar gegliedert. In der Einleitung, v1, fordert das Volk Aaron auf, ein Gottesbild herzustellen. Der Hauptteil, v2-4a, berichtet vom Bau des Stierbilds unter Aarons Leitung. V4b-6 schließen die Erzählung mit einem Bericht über die feierliche Einweihung des Gottesbilds ab.

Sind v1-6 in sich mehrschichtig oder zumindest im Wesentlichen einheitlich? Für eine Mehrschichtigkeit[8] werden vor allem folgende Beobachtungen angeführt: a) Subjekt des Geschehens ist teils das Volk, teils Aaron. Das hat zu einer Aufteilung in v1a.4b.6 auf der einen und v1b-4a.5 auf der anderen Seite geführt.[9] M.E. birgt der Subjektwechsel jedoch keine Spannung. Auffällig ist nur, daß die Identifikationsformel v4b ausweislich des einleitenden pluralischen וַיֹּאמְרוּ nicht von Aaron (wie in 1Kön 12,28 von Jerobeam), sondern vom Volk gesprochen wird, obwohl dieses angeredet ist. Der Plural mag auf den Einfluß des erst später eingefügten v8 (dtr.) zurückgehen, wo er durchaus möglich ist.— b) In v5 überrascht die Bemerkung: „Und Aaron sah ...". Man hat aus ihr auf eine Erzählung geschlossen, in der nicht Aaron, sondern ein anderer das Bild angefertigt habe und Aaron später hinzugekommen sei.[10]— c) Das Stierbild bestand nach v2-4 aus Gold. Die in v20

---

6 Vgl. dagegen *Brichto*, 1983, 4-20.

7 Vgl. *Valentin*, 1978, 214-267; *Hahn*, ^{2}1987, 20-143.

8 *Weimar* (1987, 117-160) unterscheidet in Ex 32 fünf Schichten, nämlich eine Grundschicht, drei redaktionelle Bearbeitungen und eine abschließende Glossierung. In v1-6 rechnet er v1b.2aα.β.b.3*.4a.5aβ.b.6a.bα zur jehowistischen Grundschicht, v4b.5aα zur zweiten deuteronomistischen Redaktion, die Mose als Vorbild für den Kultreformer Josia darstelle, und v1a.2aγ.3aβ*.6bβ zur abschließenden Pentateuchredaktion. *Dohmen* (^{2}1987, 66-147) findet in Ex 32 vier Schichten, die alle auch in v1-6 vertreten sein sollen. Die Grundschicht v2-4aα.5aβ.6a.bß prangere den Bau eines nicht näher spezifizierten Führungssymbols an. Erst die jehowistische Redaktion, v4aβ, habe die Vorlage auf das Stierbild von Bethel bezogen, um dieses als Produkt der Sünde darzustellen (zur sekundären Einfügung des Stierbilds vgl. *Seebass*, 1962, 34f; dagegen *Aurelius*, 1988, 62-64). Eine deuteronomistische Redaktion habe dann durch v4b eine Verbindung zu 1Kön 12 hergestellt. Als letztes habe die Pentateuchredaktion, von der v5aα.b.6bα stamme, die Position Aarons verbessern wollen. *White* (1990, 154) unterscheidet zwischen einer Polemik gegen die Jerusalemer Aaroniden und einer gegen Bethel. Die erste schreibt er dem Elohisten zu (v1-4a), die zweite einer deuteronomistischen Schicht (v4b-6).

9 Vgl. *Lehming*, 1960, 21-28.45-50.

10 Vgl. *Gunneweg*, 1965, 89; dagegen *Aurelius*, 1988, 61f. *M. Noth* (ATD ^{7}1984, 201) folgert aus den unter a) und b) genannten Beobachtungen, daß das Stierbild

geschilderte Zerstörung des Stierbilds scheint aber, da man Gold nicht verbrennen und zermahlen kann, ein hölzernes Bild vorauszusetzen. Aus der Differenz sowie aus Angaben, die im Sinne unterschiedlicher Herstellungstechniken gedeutet werden (Gußtechnik – Ritzzeichnung), schließt man, daß Ex 32 zwei Quellentexte mit unterschiedlich gearteten Stierbildern verbunden hat oder daß eine Grundschicht, die von einem anderen Gegenstand sprach, redaktionell auf das goldene Kalb bezogen worden ist.[11] In v1-6 versucht man dann zwei Schilderungen von der Herstellung der beiden Bilder zu unterscheiden. Andererseits hat man an der Einheitlichkeit der Verse festhaltend die Spannung zwischen dem Material des hergestellten und dem des zerstörten Stiers dadurch lösen wollen, daß man an eine Holzplastik mit Goldüberzug dachte. *Loewenstamm* hat gegenüber diesen Thesen jedoch gezeigt, daß man aus v20 nicht auf das Material des Stierbilds schließen kann.[12] Der Vers verwendet nämlich, wie ugaritische Parallelen und auch 2Kön 23,6 zeigen, eine traditionelle Terminologie für totale Zerstörung. Nicht alles, was „mit Stumpf und Stiel vernichtet" wird, hat tatsächlich Stumpf und Stiel.[13] Die damit zusammengestellten Beobachtungen können v1-6 somit nicht als mehrschichtig ausweisen.

Ex 32,1-6 dürfte zumindest im wesentlichen[14] literarisch einheitlich sein.[15] Das schließt eine Vorgeschichte jedoch keineswegs aus, und tatsächlich sprechen einige Indizien für eine Vorgeschichte. Die in dem Kapitel überlieferte Erzählung ist durch und durch polemisch und betrachtet den Bau des goldenen Stierbilds als eine schwere Verfehlung. Auffällig ist nun, daß v1-6 noch nicht von Polemik geprägt sind.[16]

---

in einer Grundschicht vom Volk hergestellt worden sei. Erst redaktionell sei Aaron als Mitläufer eingeführt und später auch zum Hersteller des Bildes gemacht worden.

[11] Vgl. o. S. 143 Anm. 8.

[12] Zur Priorität von Ex 32,20 gegenüber Dtn 9,21 vgl. *Begg*, 1997, 474-479.

[13] *Loewenstamm*, 1967, 481-485; *ders.*, 1975, 336-343. Vgl. *Fensham*, 1966, 191-193; *Hvidberg-Hansen*, 1971, 5-46; *Hahn*, ²1987, 195-212; *Begg*, 1985, 208-229; *ders.*, 1997, 470f; *Schroer*, 1987, 88f. Nach *Frankel* (1994, 330-339) bezieht sich die in v20 geschilderte Zerstörung nicht auf das Stierbild, sondern auf die Tafeln des Mose. Diese Annahme beruht jedoch auf einer äußerst fraglichen Umstellung.

[14] Zwei kleinere redaktionelle Eingriffe sind zu verzeichnen: 1) Die Einweihungsformel in v4 war ursprünglich singularisch formuliert. Der Plural des Verbs und אֵלֶּה (vgl. singularisch זֶה in Neh 9,18 und offen הִנֵּה in 1Kön 12,28) wollen אֱלֹהִים als Plural deuten (s. u. S. 146f). 2) Der Plural der Redeeinleitung וַיֹּאמְרוּ geht wohl auf den Einfluß von v8 zurück. In dem sekundären Abschnitt v7-14 (dtr.) paßt der Plural zum Kontext.

[15] Vgl. *B. S. Childs*, OTL 1974, 558f; *Jaroš*, 1974, 374-377; *Loewenstamm*, 1967, 330-336; *Valentin*, 1978, 276-303; *Hahn*, ²1987, 141 (zur Forschungsgeschichte 103-107); *Vermeylen*, 1985, 16f; *Aurelius*, 1988, 60-64; *Toews*, 1993, 125-133; *Pfeiffer*, 1999, 38f.

[16] *M. Noth* (ATD ⁷1984; vgl. *Albertz*, 1992, 221f) hält einige Begriffe für polemisch. Bei עֵגֶל handelt es sich jedoch nicht um einen spöttischen Begriff, der das Bild eines Stiers als das eines kleinen Kälbchens lächerlich machen soll (vgl. o. S. 128-130), und צחק (v6) meint nicht (sexuelle) Orgien, sondern das Feiern eines Festes und kann, wie 2Sam 5,5.21 zeigt, kein schlimmes Vergehen gewesen sein (vgl. *Sasson*, 1973, 152.154-157; *Hahn*, ²1987, 176-183). Einen polemischen Klang hat

Daraus hat man vielfach geschlossen, daß dem Text eine unpolemische, positive Fassung zugrunde liegt.[17] Diese These läßt sich m.E. durch weitere Beobachtungen stützen. Für sie sprechen nämlich vor allem vier Punkte der Erzählung, die der polemischen Tendenz des Kapitels geradezu zuwiderlaufen.

1. Die Stierbilder von Bethel und Dan hatten keine gesamtisraelitische Bedeutung, sondern spielten nur im Nordreich eine Rolle. Nach der Erzählung Ex 32, die sich auf diese Stierbilder bezieht, kommt ihnen jedoch eine gesamtisraelitische Bedeutung zu. Ihnen wird hier also ein größeres Gewicht zugeschrieben, als sie de facto hatten. Für diese Sicht wird man kaum einen Polemiker verantwortlich machen können, sondern wohl nur einen Propagandisten. Hätte ein Gegner der nordisraelitischen Stierbilder Ex 32,1-6 frei formuliert, hätte er die Forderung nach einem Stierbild vermutlich nicht dem ganzen Volk, sondern nur einer unbedeutenden Gruppe im Volk zugeschrieben. Die gesamtisraelitische Perspektive ist also eine Überhöhung, und als solche spricht sie dafür, daß Ex 32 auf einer Erzählung basiert, die den Bau eines Stierbilds positiv wertete.[18]

2. Warum wird der Bau des goldenen Stierbilds ausgerechnet Aaron zugeschrieben? Das Alte Testament zeichnet von Aaron im allgemeinen ein recht positives Bild,[19] und in der Priesterschrift avanciert er sogar zum Ahnvater der Jerusalemer Priesterschaft. Das zeigt, daß er auch in Jerusalem in hohem Ansehen stand. Deswegen ist nicht einzusehen, warum ein Polemiker ausgerechnet Aaron zum Erbauer des Stierbilds gemacht haben sollte. Die aaronidische Herkunft läßt das Stierbild, gegen das sich dieser Polemiker wendet, doch ganz gegen seine eigenen Interessen als eine völlig legitime Einrichtung des Jahwe-Kultes erschei-

---

nur זֶה מֹשֶׁה in v1 (vgl. *Joosten*, 1991, 412-415), doch richtet sich dieser nicht gegen Aaron und das Stierbild, sondern gegen Mose.

[17] Vgl. *Kennett*, 1904/1905, 166-168; *Eißfeldt*, 1940/41, 296; *Beyerlin*, 1961, 144-149; *Dus*, 1965, 272-276; *Gunneweg*, 1965, 90f; *Fritz*, 1970, 60f; *Zimmerli*, 1971, 252. 256f; *Jaroš*, 1974, 374f.378-380; *Loewenstamm*, 1975, 330f; *Motzki*, 1975, 478; *Valentin*, 1978, 291-299; *Zimmerli*, 1981, 517; *Toews*, 1993, 133f; *Evans*, 1995, 205; *Nurmela*, 1998, 35f. Zur Forschungsgeschichte s. *Hahn*, ²1987, 215f.

[18] *Dus* (1965, 272-276) schließt aus der gesamtisraelitischen Perspektive von Ex 32, daß es in Bethel in vorstaatlicher Zeit ein Stierbildheiligtum mit gesamtisraelitischer Bedeutung gegeben habe. Nach *Albertz* (1992, 88f) zeigt die gesamtisraelitische Perspektive, daß der Text erst nach 587 v. Chr. geschrieben worden ist, als man nämlich den Abfall des ganzen Volkes erklären wollte (vgl. S. 149f Anm. 34). Doch inwiefern konnte die Verehrung des Stierbilds die Zerstörung Jerusalems erklären?

[19] Eine Ausnahme bildet Num 12,1-10; vgl. Num 20,1-13.

nen, und die Verteidigung Aarons in v22-24[20] sowie seine Verdrängung in Dtn 9,7ff, wo in Fortführung einer schon in Ex 32 bemerkbaren Tendenz das Volk für den Bau des Stierbilds verantwortlich gemacht wird (vgl. aber v20), zeugen davon, daß sich die Beteiligung Aarons bei einer kritischen Sicht des Stierbilds keineswegs nahelegte, sondern als problematisch empfunden wurde. Auch von daher legt es sich nahe, daß Ex 32 eine Erzählung zugrunde liegt, in der Aaron mit positiver Wertung als Erbauer des Stierbilds dargestellt wurde. Der Verfasser von Ex 32,1-6 hat diese Erzählung aufgenommen und mit einer negativen Wertung versehen. Hätte er frei formuliert, hätte er den Bau des Stierbilds wohl nicht Aaron, sondern einem unbekannten Nobody zugeschrieben, um das Bild schon dadurch in negativem Licht erscheinen zu lassen.[21] Nur den Vorgaben einer positiven Tradition dürfte es auch zu verdanken sein, daß Aaron für den Bau des Stierbilds – also für das, was im Fall Jerobeams als äußerst schlimme Verfehlung gilt – praktisch keine Konsequenzen tragen muß (vgl. jedoch Dtn 9,20).[22]

3. Das Stierbild wird in Ex 32 als Bild des Exodusgottes Jahwe verstanden: „Dies ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat". Wäre v1-6 von vornherein in polemischer Absicht formuliert worden, hätte der Verfasser das Stierbild vermutlich als Götzenbild dargestellt und seinen Bau als Verstoß gegen das erste Gebot gewertet. Die spätere Polemik gegen das Stierbild von Bethel hat diesen Weg tatsächlich eingeschlagen. Hosea bezeichnet die Priester von Bethel als Götzenpriester (כְּמָרִים; Hos 10,5), und in Ex 32,4 hat man aus der singularischen Formulierung „Dies ist dein Gott!" eine pluralische gemacht:

---

[20] Die Tendenz, Aaron auf die ein oder andere Weise zu „reinigen", bestimmt auch die Auslegungsgeschichte, z.B. Pseudo-Philo 12; vgl. *Mandelbaum*, 1990, 207-223 und zu Pseudo-Philo 12 *Begg*, 1996, 577-594.

[21] Auch nach *Junker* (1951, 233) hätte eine Fiktion niemals Aaron zum Hersteller des goldenen Kalbs gemacht. Er schließt daraus jedoch auf die historische Zuverlässigkeit von Ex 32. Nach *Valentin* (1978, 299-302) war in der unpolemischen Fassung nicht Aaron, sondern Mose der Erbauer des Stierbilds. Erst in der polemischen Version habe man, um nicht gegen Mose zu polemisieren, den unbedeutenderen Aaron an die Stelle des Mose gesetzt. Wie soll jedoch aus dem so diskreditierten Aaron später der Ahnvater der Priester geworden sein? Im übrigen ist der dem Mose hier innerhalb der Überlieferung von Ex 32 zugemutete Rollentausch vom obersten Ikonodulen zum obersten Ikonoklasten kaum vorstellbar.

[22] Als Kultstifter tritt normalerweise ein König auf. Wenn diese Funktion in Ex 32 auf Aaron als Oberpriester übertragen wird, ist das weder als Polemik gegen das Königtum zu verstehen, noch setzt es den Untergang des Königtums voraus (so allerdings *Uehlinger*, 2003 These 4). Vielmehr verbietet die ätiologische Verbindung des Kultbilds mit der Sinaiepoche als normativer Urzeit eine königliche Stifterfigur.

„Dies sind deine Götter".[23] Gegen die Ursprünglichkeit der überlieferten pluralischen Formulierung spricht, daß es um den Exodusgott Jahwe geht (v4.5) und daß der Plural „Götter" bei nur einem Stierbild unsinnig ist. Ein Stier kann nicht mehrere Götter darstellen. Die sekundäre Eintragung des Plurals ist nur als Polemik verständlich.[24] Sie zielt darauf, den Bau des goldenen Stierbilds als Verstoß gegen das erste Gebot anzuprangern. Der Stier wird jetzt nicht als Bild Jahwes, sondern als Bild fremder Götter verstanden. Zunächst wurde das Stierbild jedoch als Jahwe-Bild betrachtet, und auch das spricht dafür, daß der uns vorliegenden Erzählung eine unpolemische Fassung zugrunde liegt.

4. Warum wird der Bau des goldenen Stierbilds ausgerechnet am Sinai lokalisiert? Der Sinai gilt als der Ort der Gegenwart des Gottes, der auch als „der vom Sinai" bezeichnet werden kann (Ri 5,5; Ps 68,9). An ihm soll das Volk das Zelt der Begegnung, die Lade und die Gesetze, den Dekalog wie die Kultgesetze, erhalten haben. Als der Ort der Gegenwart Gottes ist der Sinai also – ganz gleich aus welcher Zeit die einzelnen Traditionen stammen – der Ursprungsort wichtiger kultischer Symbole eben dieser Gegenwart Gottes. Ein Polemiker hätte die Erzählung vom goldenen Stierbild vermutlich nicht am Sinai lokalisiert, sondern z.B. an irgendeinem unbedeutenden Ort auf der Wüstenwanderung.[25]

All diese Beobachtungen deuten darauf, daß Ex 32,1-6 eine ältere unpolemische Erzählung aufnimmt. Auch wenn sie sich nicht im Wortlaut rekonstruieren läßt, ist deutlich, wovon sie handelt. Sie erzählt, wie ein Stierbild, das Jahwe als den machtvollen, rettenden Gott vom Exodus darstellt, in der Wüstenzeit, die für Israel die Bedeutung einer normativen Urzeit hatte, von Aaron, dem Ahnvater der Betheler Priester, als Bild Jahwes angefertigt und von ganz Israel im Rahmen eines

---

23 Daß אֱלֹהִים in v4 angesichts des Verbs הֶעֱלוּ pluralisch zu verstehen ist, hat *Donner* (1973, 47; *Hahn*, ²1987, 305-311) gezeigt.

24 Der Plural wird zuweilen mit der literarischen Abhängigkeit von 1Kön 12,28 begründet, wo er angesichts zweier Stiere sinnvoll sei (vgl. *M. Noth*, ATD ⁷1984, 202). Aber das plurale הֶעֱלוּ läßt sich nicht mit der Mehrzahl der Stiere erklären, da nur Jahwe heraufgeführt hat. Vgl. *Aurelius*, 1988, 77. Zum Singular vgl. Neh 9,18.

25 Man kann freilich erwägen, ob die Lokalisierung am Sinai nicht als Zuspitzung zu verstehen ist: Abfall von Gott ausgerechnet am Ort der Gegenwart Gottes. Doch ist fraglich, ob es einer derartigen Zuspitzung bedurfte. Auch auf der ersten Station der Wüstenwanderung nach dem Sinai wäre die Verfehlung schlimm genug gewesen und hätte den Sinai selbst nicht kompromittiert. Für die Erneuerung des Bundes wäre dann eine Rückkehr zum Sinai eine denkbare Konstruktion.

großen Festes eingeweiht wird.[26] Bei dieser Ex 32,1-6 zugrunde liegenden Erzählung hat es sich demnach um die Ätiologie des Stierbilds von Bethel gehandelt.

Vorsichtig kann man weiter nach der Vorgeschichte dieser Ätiologie fragen. Innerhalb der Jahwe-Verehrung, deren Wurzeln am ehesten in den Wüstengebieten Midians zu suchen sind, ist der Stier ein Fremdkörper. Er ist ein Tier des Kulturlands, nicht der Wüstengebiete. Folglich ist er kaum von Jahwe-Verehrern nach Bethel gebracht, sondern von diesen dort im Rahmen der spätbronzezeitlichen Religion, in der man Baal in Begleitung eines Stiers darstellen und El als Stier bezeichnen konnte,[27] vorgefunden worden.[28] In Bethel, wo ursprünglich die Verehrung Els von zentraler Bedeutung war,[29] wird der Stier folglich zunächst El repräsentiert haben.[30] Erst nachdem Jahwe verehrende Gruppen nach Palästina gekommen waren und der Jahwe-Kult auch in Bethel Fuß gefaßt hatte, hat man das Stierbild als Bild Jahwes gedeutet. Erst jetzt kann eine Kultlegende entstanden sein, nach der das Bild von Aaron schon in der Wüste als Bild Jahwes angefertigt und von ganz Israel im Rahmen einer großen Feier eingeweiht worden war. Jahwe und die Lokalisierung in der Wüste sind also vermutlich erst sekundär mit dem Stierbild verbunden worden.

Weiter kann man fragen, seit wann Aaron als der Erbauer des Stierbilds galt. Ist die Vermutung, daß er der Ahnvater der Betheler Priesterschaft war, richtig, gibt es für die überlieferungsgeschichtliche Rekonstruktion der Ätiologie des Stierbilds zwei Möglichkeiten: 1) Aaron kann schon im Rahmen des El-Kultes als der Erbauer des Stierbilds, ja als Kultgründer gegolten haben, und es mag in diesem Fall bereits eine entsprechende Ätiologie gegeben haben, die uns jedoch nicht mehr greifbar ist. 2) Aaron kann auch als historische Person oder fiktive Erzählfigur – etwa in der Funktion eines Anführers oder Ahnherrn – zu einer der Jahwe verehrenden Gruppen gehört haben, die in vorstaatlicher Zeit von außen nach Palästina gekommen sind.[31] Er könnte dann beispielsweise

---

[26] Die Ätiologie enthielt darin, daß das Kultbild ohne normales Herstellungsverfahren plötzlich aus dem Feuer kommt (v24), vielleicht einen wunderhaften Zug (vgl. *Oeming*, 1997, 213).

[27] S. o. S. 112-121.

[28] Vgl. *Hahn*, ^{2}1987, 314-337. Sofern man Ex 32 für die historisch zutreffende Beschreibung eines Wüstenereignisses hält, versteht man den Stier zuweilen als ein in der Wüste im Prinzip sinnvolles Führungssymbol (s. o. S. 97f).

[29] S. o. S. 92f.

[30] S. o. S. 99f.132.

[31] Vgl. *Seebass*, 1962, 30f.60.

als derjenige gegolten haben, der die Jahwe-Verehrung in Bethel eingeführt hat, indem er das Stierbild zu einem Bild Jahwes umwidmete. Im ersten Fall wäre Aaron seit jeher in Bethel zu Hause und dort mit dem Stierbild in den Jahwe-Kult übernommen worden, im zweiten Fall wäre er mit dem Jahwe-Kult nach Bethel gekommen. Welche dieser beiden Möglichkeiten eher zutrifft, läßt sich nicht mehr sagen. Der einzige Weg, einen Anhaltspunkt zu gewinnen, wäre über die Etymologie des Namens Aaron, falls diese eine geographische Zuordnung zuließe. Aber sie ist ungeklärt und läßt keine Rückschlüsse auf die Herkunft des Namensträgers zu.[32] Man wird also mit beiden Möglichkeiten rechnen müssen.[33]

Wie immer dem auch sei, entscheidend ist: Sub specie contraria liegt der polemischen Erzählung vom goldenen Kalb eine Ätiologie zugrunde, die die Entstehung des Betheler Kultbilds in der normativen Urzeit der Gottesbegegnung am Sinai lokalisiert und vor allem im Rahmen des Staatskultes erklärt, daß sich in dem Stierbild die machtvoll helfende Präsenz des Gottes manifestiert, der Israel aus Ägypten geführt und sich damit als rettender Gott erwiesen hat.

Die polemische Fassung der alten Ätiologie ist wohl erst nach dem Untergang des Nordreichs geschrieben worden. Die neue Erzählung spannt einen Bogen von der Herstellung zur Zerstörung des Stierbilds und entspricht damit den Bethel-Abschnitten der Königsbücher, die eben diesen Weg von der Herstellung zur Zerstörung im Blick auf das Betheler Heiligtum beschreiben. Sie bietet jetzt eine Ätiologie des Untergangs. Das Nordreich mußte wegen seiner Stierbilder untergehen, hatte sich doch schon in der Wüste gezeigt, daß Stierbildverehrer dem göttlichen Gericht anheimfallen.[34] Aus der Ätiologie des Kultbilds im Staatsheiligtum von Bethel ist so eine Ätiologie der Zerstörung des Staates geworden.

---

[32] Zur Etymologie vgl. z.B. *Homan*, 1998, 21f.

[33] Normalerweise galt im Alten Orient wie in 1Kön 12,25-33 der König als Stifter eines Kultbilds (vgl. *Berlejung*, 1998a, 354). Daß dies in Bethel anders war, liegt daran, daß für Israel die Wüstenzeit eine normative Funktion hatte, in der es noch keinen König gab. Da der König im Alten Orient gegenüber einem Kultbild häufig als Priester agierte, lag es nahe, daß man in Bethel eine Priesterfigur zum Stifter des Kultbilds machte.

[34] Die älteste polemische Fassung kann angesichts ihrer Bezogenheit auf Jerobeam I. nicht von einem in die David-Salomo-Zeit datierten Jahwisten stammen. *Noth* (1948, 157-160) betrachtet die Grundschicht von Ex 32 deswegen als literarischen Nachtrag zur Jahwistischen Erzählung. Diese Schicht stamme aus der Zeit vor 722, da sie nur eine Gerichtsankündigung (v34), aber noch keinen Bericht vom Vollzug der göttlichen Strafe enthalten habe. Für *Schmid* (1976, 89-92) scheint eine Zuweisung an eine Jahwistische Grundschicht durchaus möglich, da diese erst später und unter dem Einfluß der deuteronomistischen Theologie entstanden sei. Nach *Perlitt*

6.1.2 Jakobs Mazzebe (Gen 28,10-22)

Nach der biblischen Darstellung hat Jakob in Bethel zweimal eine Mazzebe errichtet, das erste Mal auf seinem Hinweg zu Laban (Gen 28,18), das zweite Mal auf seinem Rückweg (Gen 35,14). Die Erzählung von der Aufstellung der zweiten Mazzebe bietet eine Dublette, auf die später eingegangen werden soll.[35]

Die Erzählung ist klar gegliedert. Der überleitenden Itinerarnotiz v10 und der Exposition v11 folgen zwei Hauptteile, v12-15 und v16-22. Im ersten Hauptteil, dem Traum, ist Gott der Handelnde. Er erscheint und spricht, während Jakob nur sieht und hört. Dieser Teil läßt sich in zwei Abschnitte untergliedern, nämlich in die Vision von der Himmelsstiege, v12-13aα_1, und die Gottesrede, v13aα_2-15. Der zweite Hauptteil enthält die Reaktion Jakobs. Dieser Teil gliedert sich in drei Abschnitte, nämlich in v16-17 die doppelt erzählte Feststellung der Gegenwart Gottes, v18-19 die beiden Taten Jakobs – Aufstellung der Mazzebe und Benennung des Ortes – und v20-22 das Gelübde des Ahnvaters.

Diese Erzählung handelt nur in zweiter Linie von Bethel, in erster von Jakob. Gott erscheint ihm, macht ihm eine große Verheißung, sagt ihm auch für die konkrete Situation seine Hilfe zu, und der Ahnvater legt ein Gelübde ab. Durch die einleitende Itinerarnotiz, die Verheißung und das abschließende Gelübde ist der Abschnitt fest in die Jakob- und darüber hinaus in die Väter-Erzählungen eingebettet, und in diesem Kontext besagt er in Konkretisierung der bereits ergangenen Väterverheißungen, daß Gott dem Ahnvater auf seiner Flucht vor Esau beistehen wird.

(1969, 203-216; vgl. *Aurelius*, 1988, 75-77; *Levin*, 1993, 367) geht in Ex 32 nichts auf J zurück. Schon die Grundschicht sei erst im Bereich der deuteronomischen Schule entstanden, und zwar nach der Zerstörung des Heiligtums von Bethel durch Josia um 622 v. Chr. Die Erzählung präfiguriere die Geschichte des Nordreichs. Der Verfasser wolle nicht gegen Bethel polemisieren, sondern Juda die Augen öffnen und zeigen, daß die Stierbilder zum Untergang führen mußten. Ex 34 weise Juda dann auf das Gesetz, dessen Beachtung Heil ermögliche. *Crüsemann* (1992, 66-75; vgl. *Loza*, 1973, 51-55) hat diese Sicht modifiziert. Der vordeuteronomistische Bestand von Ex 32 sei schon kurz nach 722 v. Chr. anzusetzen. Ex 34 gebe der Hoffnung auf Rücknahme dieses Ereignisses Ausdruck (vgl. *Toews* [1993, 127-133], der im Zerbrechen der Tafeln eine Anspielung auf das Ende des Bundes sieht, welches die Zerstörung des Nordreichs zur Folge gehabt habe). In ähnlicher Weise versteht *Vermeylen* (1985, 3-8.20-22) schon den ältesten Bestand von Ex 32 – er hält das Kapitel für die Frucht von vier deuteronomistischen und einer abschließenden priesterlichen Redaktion – als Ätiologie einer Katastrophe, allerdings der von 587 v. Chr. (vgl. *Albertz*, 1992, 88f.224; *Otto*, 1996, 84-91; *Pfeiffer*, 1999, 39; dagegen o. S. 145 Anm. 18). Die älteste Schicht sei unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden.

[35] Vgl. u. S. 197-199.

10 Und Jakob zog aus von Beerscheba
und ging nach Haran.
11 *Und er gelangte an 'einen' Ort*
und übernachtete dort,
da die Sonne schon untergegangen war.
Und er nahm (einen) von den Steinen des Ortes
und stellte ihn als sein Kopfende hin
und legte sich an diesen Ort.
12 *Und er träumte:*
Siehe, ein Turm[36] *war auf der Erde aufgestellt,*
und seine Spitze berührte den Himmel.
Siehe, die Engel Gottes stiegen an ihm auf und ab.
13 Siehe, Jahwe hatte sich über ihm aufgestellt
und sagte:
„Ich bin Jahwe, der Gott Abrahams, deines Vaters, und der Gott Isaaks.
Das Land, auf das du dich gelegt hast,
dir werde ich es geben und deinem Samen.
14 Und dein Same wird wie der Staub der Erde sein,
und du wirst dich ausbreiten nach Westen, Osten, Norden und Süden,
und in dir werden sich segnen alle Familien des Bodens und in deinem Samen.
15 SIEHE, ICH BIN MIT DIR
UND WERDE DICH BEHÜTEN, WO AUCH IMMER DU HINGEHST,
UND DICH ZU DIESEM BODEN ZURÜCKFÜHREN,
DENN ICH WERDE DICH NICHT VERLASSEN, BIS DAß ICH GETAN HABE,
WAS ICH DIR GESAGT HABE."
16 Und Jakob wachte von seinem Schlaf auf
und sagte:
„Fürwahr, Jahwe ist an diesem Ort,
und ich habe es nicht gewußt."
17 *Und er fürchtete sich*
und sagte:
„Wie furchtbar ist dieser Ort!
Dies ist nichts anderes als das Haus Gottes,
und dies ist das Tor des Himmels."
18 *Und Jakob stand früh am Morgen auf*
und nahm den Stein,
den er als sein Kopfende hingestellt hatte,
und stellte ihn als Mazzebe hin
und goß Öl auf seine Spitze
19 *und nannte den Namen dieses Ortes „Beth-El / Haus Gottes"*
– dagegen war früher Lus der Name der Stadt.
20 ***Und Jakob gelobte ein Gelübde:***
„Wenn Gott mit mir sein wird,
und mich behütet auf diesem Weg, den ich gehe,
und mir Brot zum Essen gibt und Kleidung zum Anziehen,
21 ***und ich kehre in Frieden zum Haus meines Vaters zurück,***
dann soll *JAHWE MIR ZUM GOTT SEIN UND*
22 ***dieser Stein, den ich als Mazzebe hingestellt habe, das Haus Gottes werden,***
und ich werde dir alles, was du mir gibst, als Zehnten verzehnten."

---

[36] Mit „Turm" ist hier im Deutschen ein maskulines Nomen gewählt worden, um bei der Übersetzung von עָלָיו (v13) die doppelte Bezugsmöglichkeit des Hebräischen – nämlich „bei Jakob" und „auf dem Turm" – beibehalten zu können (s. u. S. 155).

Für die Frage nach einer Betheler Theologie ist diese Jakob-Erzählung von Bedeutung, weil einige Indizien dafür sprechen, daß ihr eine ursprünglich selbständige Erzählung zugrunde liegt, in der es nicht so sehr darum ging, daß Gott dem Ahnvater erschienen ist und ihm seinen Beistand zugesagt hat, sondern darum, daß Gott in Bethel erschienen und dort dauerhaft präsent ist. Diese ältere Ortserzählung umfaßte wohl v11-12 und v17-19a.

Im Rahmen der neueren Urkundenhypothese wird Gen 28,10-22 traditionell auf Jahwist und Elohist verteilt. Grob gesagt schreibt man meist v13-16(.19a) dem Jahwisten und v11-12.17-22(*) dem Elohisten zu.[37] Diesem Ansatz sind in jüngerer Zeit Ergänzungshypothesen entgegengestellt worden.[38] Sie berufen sich vor allem auf die Querverbindungen zwi-

---

[37] Vgl. die forschungsgeschichtlichen Überblicke bei *Oliva*, 1974, 155; *de Pury*, 1975, 33-35; *Blum*, 1984, 19f Anm. 39f.

[38] Nach *C. Westermann* (BK 1980; vgl. *vNordheim*, 1992, 62-79) hat der Jahwist eine in vorisraelitische Zeit zurückgehende Erzählung (v11-12.17-19) unter Zufügung von v15-16 in sein Werk aufgenommen. Bei v13-14.20-22 handele es sich um spätere, redaktionelle Erweiterungen. In ähnlicher Weise betrachtet *van Seters* (1998, 503-513) v11-12.16aα.17-19 als einen Quellentext, den der Jahwist, der von ihm in die Exilszeit datiert wird, aufgenommen und um v10.13-16*.20-22 erweitert habe. *Blum* (1984, 7-35.88-98.158-164.290f; vgl. *Rendtorff*, 1982, 511-523) findet in v11-13aα.16-19 eine ursprünglich selbständige, konzentrisch aufgebaute Heiligtumslegende, die um die von Kontextbezügen geprägten und mehreren Redaktionen zuzuordnenden Verse 10.13aβ-15.20-22 erweitert und dabei in einen größeren Erzählzusammenhang gestellt worden sei (vgl. *Taschner*, 2000, 63-67.81f, der die Gottesrede v13aß-15 und das Gelübde v20-22 jedoch derselben Redaktion zuschreibt). In neuerer Zeit verzichtet *Blum* (2000, 33-54) auf die Rekonstruktion einer Heiligtumslegende. Er hält die Erzählung jetzt im wesentlichen für einheitlich und auf den Kontext des Jakobszyklus hin formuliert. Nur v13b-14 sei eine in den Kontext der Vätergeschichte gehörende, exilische Fortschreibung, und v10.15(.21b) seien überarbeitet worden. Nach *Husser* (1991, 333-340) wurde eine Grundschicht v11. 12aα*.13aα*.16aα.17bα.18.19a zunächst um v20-22 erweitert. Dann hätten v13*.14 Teile der ursprünglichen Erzählung verdrängt. Ein deuteronomistischer Redaktor habe v15.16aβ.b.17a zugefügt, ehe schließlich der Traum v12 sowie v17bβ hinzugekommen seien. Nach *Levin* (1993, 216-220) hat der Jahwist, den er unter den babylonischen Exulanten vermutet, eine Bethel-Erzählung (v11aα.12.17.19a; 29,1) und eine Mazzeben-Ätiologie (v11aβγ.b.18) aufgenommen und um v13a.15a. 16 erweitert. Später sei dieser Text mehrfach ergänzt worden (v20-22a; v13b-14. 15b; v19b; v22b). *Fleischer* (1995, 90-102) hält v11aα.12.17.19a für eine alte Betheler Ortsätiologie. Diese habe der Jahwist um v10.11aβγ.b.13.15.16.18 erweitert. Wie in Mamre so erscheine Jahwe auch in Bethel einem Ahnvater (נצב על 18,2; 28,13), um zur theologischen Fundierung der Reichseinheit sowohl im Süd- als auch im Nordreich ein Heiligtum zu legitimieren. Bei v20.21a.22a handele es sich um eine Fortschreibung des Jehowisten, der nach dem Untergang des Nordreichs der Hoffnung der Vertriebenen Ausdruck verleihe. V22b, v14.21b und v19b werden weiteren Redaktionsschichten zugeordnet. *Nauerth* (1997, 238-252. 268-278) unterscheidet zwischen einer bereits zu einem Jakoberzählkranz gehörenden Grundschicht, v10*.11aα.12.17.20-21, einer älteren, mit den Abrahamerzählungen verknüpfenden Redaktion v11aβ.b.13*.14aβ.b*.16.18.22a, die die Mazzebe einbringt, und einer Schlußredaktion v13bβ*.14aα.b*.15.19.22b. Nach *Wahl* (1997, 267-272)

schen den beiden Fassungen, die traditionell zwei selbständigen Quellentexten zugewiesen werden.[39] Da sich diese Verbindungen jedoch auf Kernpunkte beschränken, die auch in literarisch unabhängigen, aber auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehenden Parallelüberlieferungen zu erwarten sind,[40] bilden die Verbindungen kein durchschlagendes Argument gegen die Urkundenhypothese. Auch die Linien, die sich zu anderen Genesis-Texten ziehen lassen – z.B. zu anderen Verheißungstexten[41] –, sprechen methodisch gesehen allenfalls gegen eine nicht zur Diskussion stehende Fragmentenhypothese, nicht jedoch gegen die Urkundenhypothese.

Für die Urkundenhypothese sprechen vielmehr – das haben in neuerer Zeit wieder *Ludwig Schmidt* und *Axel Graupner* gezeigt[42] – gute Gründe, allerdings muß man auch im Rahmen einer Urkundenhypothese vermehrt mit Fortschreibungen rechnen und Elemente einer Ergänzungshypothese aufnehmen. Für eine Quellenscheidung, die v11-12.17-19a von v13-16* trennt, sprechen – kurz gesagt – folgende Beobachtungen.

1) Bei v16 und v17 handelt es sich formal und inhaltlich um Dubletten. Zweimal ergreift Jakob das Wort,[43] und zweimal stellt er die Gegenwart Gottes fest. Dabei läßt sich der Wechsel der Gottesbezeichnungen nicht sinnvoll erklären. Warum läßt der Verfasser Jakob in v16 feststellen, daß *Jahwe* an diesem Ort ist, wenn damit die Feststellung von v17 vorbereitet werden soll, daß an diesem Ort das Haus *Gottes* ist? Zudem ergibt die

---

wurden in die Grundschicht v10-12.16-19a die Verse 13b-15 mit v13a als Überleitung gefügt. Auf je eigene Redaktionen gehen v20-22 und v19b zurück. *Zimmer* (1999, 179-183) schreibt v10-12.17-19a.20.21a.22a dem als Bearbeitungsschicht verstandenen Elohisten (7. Jh.) zu und findet in v13-16.21b eine deuteronomistische Redaktionsschicht.

[39] מָקוֹם v11.17 und v16; שׁכב v11 und v13; Jakob gelangt zufällig an einen Ort v11aα und kennt den Ort nicht v16. Diese Verbindungen sind zu wenig signifikant, um für die Einheitlichkeit des Textes zu sprechen. Sie können einfach auch darauf beruhen, daß wir es mit Parallelüberlieferungen zu tun haben. Andere Verbindungen ergeben sich angeblich dadurch, daß Verse aufeinander aufbauen. Dem Übernachten in v11 bzw. dem Träumen in v12 müsse das Aufwachen in v16 folgen, und dieses werde in v17 vorausgesetzt. Tatsächlich schließen Träume, die dem Leser nicht von einer Erzählfigur, sondern vom allwissenden Erzähler geschildert werden, in Gen 41,4.7; 1Kön 3,15 mit einer Aufwach-Notiz. Allerdings zeigen Gen 20,3ff und 31,24f, daß eine solche Notiz auch fehlen kann. Für das Verb לון zeigt die Konkordanz, daß ihm außer in Gen 28 nie יקץ folgt. Weder v11 noch v12 verlangen also das „aufwachen" in v16 (vgl. *Graupner*, 2002, 232). Gen 20,4 zeigt zudem, daß der Träumende im Traum sprechen kann, und 20,8, daß die Erzählung eines Traums mit שׁכם בַּבֹּקֶר abgeschlossen werden kann. Somit wird v16 auch von v17 und 18 keineswegs vorausgesetzt (gegen *Blum*, 2000, 40f).

[40] Die Überlieferungen stimmen darin überein, daß Jakob an einem zufällig erreichten Ort übernachtet, im Schlaf eine Erscheinung hat (Engel erscheinen im Traum; Jahwe erscheint und spricht), aufwacht und die Bedeutung des Ortes konstatiert.

[41] Vgl. *Taschner*, 2000, 73-84.

[42] *Schmidt* (1994, 157-162, bes. 159) kommt zu folgender Schichtung: Jahwist v11aα. 13-16.19a; Elohist v11aβγ.b.12.17-18.20.21a.22a; Jehowist v21b.22b; *Graupner* (2002, 225-241) kommt zu einem vergleichbaren Ergebnis: Jahwist: v10.13-16.19a; Elohist v11-12.17-18.20.21a.22a; Jehowist v21b.22b; R^{JEP} v19b. Vgl. *Berge*, 1990, 147-170; zur Kritik an Blum vgl. *McEvenue*, 1994, 375-389. Ganz anders scheidet *Seebass* (1999, 321f) die Quellen. Dem Jahwisten schreibt er v10-14.16-19a zu, dem Elohisten nur v20-21a.22. Als Zusätze verbleiben v15.19b.21b.

[43] Doppelte Redeeinleitungen können allerdings ein Stilmittel sein; vgl. *Revell*, 1997, 91-110.

Reihenfolge der Aussagen keinen stringenten Gedankengang. Nach seinem Aufwachen stellt Jakob in v16 zunächst sachlich fest: Jahwe ist an diesem Ort. Erst danach spricht der Text in v17 von der Furcht des Ahnvaters. Bei einem einheitlichen Text wäre etwa folgende Reihenfolge der Aussagen zu erwarten: „Und Jakob wachte auf von seinem Schlaf und fürchtete sich und sagte: »Wie furchtbar ist dieser Ort! Dies ist nichts anderes als das Haus Gottes, und dies ist das Tor des Himmels. Fürwahr, Jahwe ist an diesem Ort, und ich habe es nicht gewußt.«“[44] – Diese Beobachtungen sprechen nicht nur gegen die Einheitlichkeit des Textes, sondern auch gegen eine Ergänzungshypothese. Da keiner der Verse gegenüber dem anderen wesentlich Neues sagt, läßt sich auch keiner der Verse sinnvoll als Fortschreibung des anderen erklären.

2) Eine Spannung besteht zwischen v13-16 und v11f. Hier hat Jakob direkten Kontakt mit Jahwe, dort sieht er nur Engel und hat gerade keinen direkten Kontakt zu Gott. Zutreffend bemerkt schon *Wellhausen*: „Wozu sind Engel und Leiter überhaupt da, wenn, wie es v. 13 heißt, Jahve עליו steht und direkt zu Jakob spricht? Die Engel sollen doch nicht bloß tanzen, sondern die Offenbarung vermitteln – das tun sie aber v. 13-16 eben nicht.“[45]
3) Zu v17 gehört v19a, da בֵּית אֱלֹהִים den Ortsnamen בֵּית־אֵל vorbereitet.[46]
4) Von v17 und v19a führen Linien zu v11.[47] Dort ist dreimal betont von dem Ort (מָקוֹם) die Rede, um den es in v17 und v19a geht.
5) V11 weist durch eine Reihe von Stichwortübereinstimmungen enge Verbindungen zu v18 auf: וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם → וַיִּקַּח אֶת־הָאֶבֶן; וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו → אֲשֶׁר־שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו; וַיִּשְׁכַּב → וַיַּשְׁכֵּם.
6) Von v17 führt auch eine Linie zu v12 (שָׁמָיִם; אֱלֹהִים). Die Erkenntnis von v17 basiert auf dem Traum von v12.

---

[44] Vgl. *van Seters*, 1992, 291; dagegen *Blum*, 2000, 42f.

[45] *Wellhausen*, ^{4}1963, 30.

[46] *Schmidt* (1994, 157f) und *Graupner* (2002, 233) schreiben v19a dem Jahwisten zu. Dagegen spricht jedoch nicht nur die Verbindung zu v17, sondern auch, daß Bethel beim Jahwisten schon in 12,8; 13,3 als Ort vorausgesetzt wird. Vgl. *Otto*, 1976, 168f; *Blum*, 1984, 22-24.

[47] Gegen *Schmidt* (1994, 157f) gehört der Anfang von v11 zur selben Schicht wie der Rest des Verses, da er in den Formulierungen „von den Steinen des Ortes“ und „an diesem Ort“ vorausgesetzt wird (vgl. *Graupner*, 2002, 231). Semantische Untersuchungen zu לין können nicht zeigen, daß zwischen v11aα und v11aβγ.b ein Bruch liegt (so allerdings *Berge*, 1990, 150-154), sondern nur daß wir es in v11aβγ.b mit nachholendem Stil zu tun haben. Zum Imperf. cons. in dieser Funktion vgl. Jon 1,5b.10b; 4,5 (dazu *H. W. Wolff*, BK 1977, 136f). Die Struktur, daß eine Handlung zunächst in ihrem vollen Umfang erzählt wird und schon abgeschlossen erscheint (hier: „er übernachtete“), dann aber die Einzelheiten nachgetragen werden („er nahm einen von den Steinen ...“), ist nicht ungewöhnlich. In 2Sam 11 wirkt eine Nachrichtenübermittlung nach der Notiz von v22 „und er (sc. der Bote) meldete David alles“ abgeschlossen, doch v23 setzt mit einer detaillierten Schilderung neu an: „Und der Bote sagte zu David: ...“. In Ez 37,5 finden wir zunächst die umfassende Verheißung einer Wiederbelebung „Ich bringe in euch einen Atem-Geist, und ihr werdet leben“, ehe v6 die Einzelheiten nachträgt: „Und ich werde auf euch Sehnen geben ...“. Jer 32,9 erzählt, daß Jeremia von seinem Vetter einen Acker kaufte. Nachdem der Vorgang schon abgeschlossen scheint, setzt v10 mit den Einzelheiten des Kaufvorgangs neu ein (die Struktur ist allerdings auch hier als Argument für die Mehrschichtigkeit des Textes ins Feld geführt worden).

7) Auf der anderen Seite führt von v16 eine Linie zu v13. Der Selbstvorstellung „Ich bin Jahwe" entspricht die Feststellung „Jahwe ist an diesem Ort."

Wenn einerseits eine Verbindung zwischen v13 und v16, andererseits aber auch eine solche zwischen v12 und v17 besteht, ergibt sich, daß zwischen v12 und 13 ein Einschnitt liegen muß, der dem zwischen v16 und 17 entspricht. Dafür kann man tatsächlich den Wechsel der Gottesbezeichnung anführen. Dagegen mag man allerdings zum ersten einwenden, daß v12 und v13 durch das dreifache הִנֵּה gut miteinander verbunden sind. Da sich das dritte הִנֵּה jedoch leicht als redaktionelle Angleichung erklären läßt, ist dieser Einwand nicht zwingend. Zum zweiten mag man darauf verweisen, daß sich das עָלָיו von v13 auf die sog. Himmelsleiter von v12 bezieht. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß sich עָלָיו im Rahmen der Quellenschrift, die in v13-16 erhalten ist, auf Jakob bezogen haben kann, der in der jetzt weggefallenen Einleitung dieses Quellentextes eingeführt worden sein muß, da er ja angeredet ist. In diesem Quellentext stand Jahwe bei Jakob (עָלָיו[48]) und sprach zu ihm. Diesem Standort Jahwes entspricht der zur selben Schicht gehörende v16 mit der Feststellung: Jahwe ist an diesem Ort, d.h. er ist entsprechend dem Stehen bei Jakob nicht im Himmel, sondern auf der Erde. Erst durch die redaktionelle Verbindung der beiden Quellen ergab sich für עָלָיו ein neuer Bezug. Erst jetzt steht Jahwe nicht mehr bei Jakob, sondern oberhalb der Rampe im Himmel.

Aus den damit gezogenen Linien ergeben sich zwei ursprünglich selbständige Texte, nämlich *v11-12.17-19a* einerseits und v13-16* andererseits. Der erste Quellentext scheint abgesehen von der Einführung des Helden in vollem Umfang erhalten zu sein. Dafür spricht die konzentrische Struktur,[49] die dem Text Geschlossenheit verleiht. V11a bereitet v19a vor – der Ort auf freiem Feld entpuppt sich am Ende der Erzählung als der Ort des Hauses Gottes. V11b entspricht v18 – aus dem herumliegenden Stein wird eine feierlich geweihte Mazzebe. V12 bereitet v17 vor – Jakob sieht im Traum eine Verbindung zwischen Himmel und Erde und erkennt, daß sich am Ort seines Aufenthalts das Tor zum Himmel befindet. V11-12.17-19a bilden also eine in sich geschlossene, klar gegliederte und chiastisch aufgebaute Einheit.[50]

Der zweite Quellentext *v13-16** ist nur fragmentarisch erhalten.[51] Der Redaktor, der die Quellen zusammengefügt hat, hat diesen Text nur in den Punkten aufgenommen, die über die andere Quelle hinausgehen (Gottesrede) oder den Skopus der Erzählung bieten (v16). Die Einleitung hat er wohl angesichts von v11f weggelassen und dem עָלָיו von v13 damit einen neuen Bezug gegeben. Trotz des fragmentarischen Charakters dieser Fassung, kann man aus v16 schließen, daß eine Himmelsstiege mit Engeln hier keine Rolle spielte, sondern Jahwe selbst erschienen ist.

Das Gelübde von *v20-22** ist durch die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים, das Motiv der Mazzebenaufstellung sowie das Stichwort בֵּית אֱלֹהִים mit v11-12.17-19a verbunden, hebt

---

48 Die Präposition עַל kann gebraucht werden, wenn sich jemand aufrecht neben eine sitzende oder liegende Person stellt; vgl. Gen 18,2.

49 Vgl. *Otto*, 1976, 167-175.

50 Gegenüber derartigen Rekonstruktionen fragt *Blum* (2000, 43) im Anschluß an *van Seters* (1992, 291), ob eine Erscheinung Gottes im Traum ohne Gottesrede überhaupt denkbar sei. Da Jakob in seiner Reaktion nur auf die Präsenz Gottes, nicht aber auf die Gottesrede v13-15 eingeht, sehe ich hier kein Problem. Daß Hos 12,5b-7 „external evidence" für die Ursprünglichkeit der Gottesrede bietet, vermag nicht zu überzeugen. Erstens kann Hos 12,7 methodisch gesehen nicht die Ursprünglichkeit der Gottesrede belegen, sondern allenfalls, daß Hosea die Erzählung bereits mit Gottesrede kannte. Zweitens läßt sich angesichts der Verschiedenheit der Gottesrede hier und dort (s. u. S. 195f) selbst das nicht wirklich belegen.

51 Anders *Schmidt* (1994, 157ff), der außer v13-16 auch v11aα und v19a dem Jahwisten zuschreibt; vgl. S. 153 Anm. 42 und S. 154 Anm. 46f.

sich von diesen Versen jedoch nicht nur durch die Zukunftsorientierung und die formgeschichtliche Selbständigkeit,[52] sondern auch durch einige Spannungen deutlich ab. Erstens wird die Bezeichnung „Haus Gottes“ hier anders als in v19 nicht mit dem Ort, sondern mit der Mazzebe verbunden. Zweitens wird das „Haus Gottes“ hier erst für die Zukunft angekündigt. „Haus Gottes“ meint anders als in v17 nicht den schon vorhandenen Ort, sondern das noch zu errichtende Heiligtum. Da die in v11 aufgebaute Spannungskurve ihr Ziel in v18-19a bereits erreicht hat und v20-22* für den Plot der Erzählung nicht konstitutiv sind, wird man das Gelübde nicht mehr zu der in sich geschlossenen und damit als Einzelerzählung ausgewiesenen Bethel-Geschichte rechnen dürfen. Die Bethel-Geschichte wird hier vielmehr vom Verfasser der Quellenschrift aufgenommen und mit den übrigen Jakobserzählungen verbunden. Konkret soll das Gelübde Gen 35,1.7 vorbereiten. Indem es beim Leser die Frage nach der Erfüllung weckt, eröffnet es eine neue Spannungskurve, die in Gen 35 gelöst wird. Die Mazzebe soll zu einem Haus Gottes, zu einer Kultstätte ausgebaut werden,[53] und das geschieht nach der Aufnahme in Gen 31,13 in Gen 35,1.7 im Rahmen des dem Ahnvater Möglichen durch den Bau eines Altars an eben jenem Ort.[54] Das Gelübde der Zehntabgabe in v22b erweist sich durch den Wechsel in die Jahwe-Anrede innerhalb von v20-22 als sekundär.[55] Es will dem Kultort eine ökonomische Grundlage geben und ist als Ätiologie einer in Bethel üblichen Abgabepraxis wohl vor 722 v. Chr., auf jeden Fall vor Josia anzusetzen.[56]

Innerhalb des Gelübdes fällt *v21b* auf.[57] Der Gedankengang „Wenn Gott mir hilft, soll Jahwe mein Gott sein“ ist unlogisch, da man mit gleichem Recht sagen könnte: „Wenn Gott mir hilft, soll Baal mein Gott sein“. Das Gelübde der Alleinverehrung Jahwes ist vielleicht einer Redaktion zuschreiben, die die Verklammerung der Bethel-Erzählung mit den übrigen Jakobgeschichten durch 28,21b einerseits und 35,2-5 andererseits verstärkt.[58]

Bei *v15* dürfte es sich um einen redaktionellen Zusatz handeln. Innerhalb der Gottesrede, die in v13-14 die traditionellen Themen der Väterverheißungen aufnimmt, hebt sich der Vers vom Voranstehenden formal durch den Neueinsatz mit וְהִנֵּה und inhaltlich durch den Bezug auf die aktuelle Situation Jakobs ab. Durch Stichworte ist der Vers eng mit v20-22* verbunden: עִמְּךָ / עִמָּדִי; שׁמר + הלך; שׁוב. Angesichts der sachlichen Differenz wird man die so verbundenen Verse allerdings nicht demselben Verfasser zuschreiben dürfen. In der Verheißung v15 sagt Gott Jakob seine Hilfe zu, in v20-22* antwortet Jakob darauf nicht von Dank erfüllt mit einem Versprechen, sondern mit einem Gelübde, das gerade nicht davon ausgeht, daß Gottes Hilfe bereits feststeht.[59] Da es unwahrscheinlich ist,

---

[52] Vgl. *Richter*, 1967, 41-52.

[53] Vgl. Jub 32,16; s. u. S. 202.

[54] Vgl. *van Seters*, 1998, 510f; *Wahl*, 1997, 271.

[55] Vgl. *Graupner*, 2002, 234.

[56] Vgl. *Taschner*, 2000, 80-84; *Graupner*, 2002, 235.

[57] Da v21b mit dem Voranstehenden durch eine Kette von *w^eqāṭal*-Formen verbunden ist, rechnet man den Versteil zuweilen zur Protasis (vgl. *Seebass*, 1999, 320; *Tita*, 2001, 57-59). Angesichts von Gen 35,2-5 sowie der Anspielung auf die Bundesformel, die im Bekenntnis ihren Sitz hat und sich damit wie die Aussagen von v22 auf menschliches Handeln bezieht, ist v21b jedoch zur Apodosis zu ziehen (vgl. *Huwyler*, 2001, 23-25).

[58] Zu Gen 35,2-5 vgl. u. S. 159-162.

[59] Nach *Tita* (2001, 48-60) ist der Vordersatz, da eine ausdrückliche Erhörung fehle, nicht als Bitte zu verstehen. Er sei deswegen nicht konditional, sondern temporal zu übersetzen (im Sinne von: sobald sich die Verheißung von v15 erfüllt hat). Die folgende Erzählung handelt jedoch von der Erhörung, so daß diese keineswegs fehlt. Das Gelübde ist demnach wohl auch hier als bedingtes Versprechen zu ver-

daß die Zusage von v15 in v20-22* – auch wenn man den Endtext durchaus in diesem Sinne verstehen kann – in Zweifel gezogen und der Ahnvater damit als ungläubiger Jakob dargestellt werden soll, dürfte es sich bei v20-22* nicht um eine Fortschreibung von v15 handeln, sondern umgekehrt bei v15 um eine solche von v20-22*. Dafür spricht auch, daß v20-22* angesichts der positiven Einstellung gegenüber Mazzeben vordeuteronomistisch anzusetzen sein dürften, v15 dagegen – wie *Blum* gezeigt hat[60] – deuteronomistisch geprägt ist.[61] V15 ist somit einem Redaktor zuzuschreiben, der Gottes Zusagen an Jakob um eine weitere Zusage vermehrt hat, die er als proleptische Antwort auf das Gelübde von v20-22* verstanden haben dürfte. Entscheidend ist für ihn jedoch, daß diese Zusage an Jakob so transparent formuliert ist, daß sie sich direkt auf die für diesen Redaktor aktuelle Situation des Exils beziehen läßt.

Bei *v19b* handelt es sich um einen weiteren Zusatz. Er bietet einen Ausgleich zur priesterschriftlichen Lokalisierung des Geschehens in Luz und ist entsprechend spät anzusetzen.[62]

In Gen 28,11-12.17-19a stoßen wir also auf eine alte Einzelerzählung: Jakob übernachtet eines Tages irgendwo auf freiem Feld, und zwar an dem Ort, an dem er sich bei Sonnenuntergang gerade befindet.[63] Als Kopfkissen nimmt er sich – wie in der Gegend keineswegs unüblich – einen der herumliegenden Steine. Ort und Stein, das sind – auch wenn es der Leser an dieser Stelle noch nicht ahnt – die zentralen Begriffe der Exposition.[64] Im Schlaf hat Jakob dann seinen berühmten Traum von einer Leiter, besser einer mächtigen Rampe,[65] die mit ihrer

---

stehen. Titas Deutung scheitert bereits daran, daß v15 angesichts seiner deuteronomistischen Prägung erst nach v20-22 anzusetzen ist.

60 *Blum*, 1984, 158-161; vgl. *Seebass*, 1999, 321.

61 Zu שׁמר mit göttlichem Subjekt und personalem Objekt + הלך vgl. Jos 24,17 (dtr.); zu שׁוב mit göttlichem Subjekt und personalem Objekt + אֲדָמָה vgl. 1Kön 8,34 (dtr.); Jer 16,15 (nachdtr.); ähnlich 24,6 (dtr); zu עזב mit göttlichem Subjekt und personalem Objekt + Verneinung in einer Verheißung vgl. Dtn 31,6.8; Jos 1,5 (dtr.); 1Kön 6,13 (dtr.); aber auch Jes 41,17. דבר *pi* mit göttlichem Subjekt + mit ל eingeleitete Personenangabe findet sich im Pentateuch (Gen 24,7; Ex 32,34; Num 17,5; Dtn 1,11.21; 6,3; 9,3.28; 10,9; 11,25; 12,20; 15,6; 18,2; 26,18; 27,3; 29,12) vor allem als Zusageformel des Deuteronomiums.

62 Vgl. *Graupner*, 2002, 234.

63 Nach dem masoretischen Text übernachtet Jakob nicht an *einem* Ort, sondern an *dem* Ort (בַּמָּקוֹם). Möglicherweise soll der Artikel auf Jerusalem anspielen, denn in einem Teil der jüdischen Überlieferung galt Jerusalem als der Ort, an dem Jakob seinen Traum hatte (s. u. S. 204f). Nach *Graupner* (2002, 402f) verweist die Determination proleptisch auf die ätiologische Spitze der Erzählung.

64 Zur Erzähltechnik vgl. *Fokkelmann*, ²1991, 46-81.

65 Zu סֻלָּם vgl. *Millard*, 1966/67, 86f; *Blum*, 1984, 11f; *Uehlinger*, 1990, 233f. Daß dieser סֻלָּם in Bethel „gewiß ... eine reale Gegebenheit war" (Kraus, ²1962, 172), wird zwar oft behauptet, läßt sich aber durch nichts belegen. In ihm eine landschaftliche Formation, „the ascent, the slope of the mountain of Bethel" zu sehen (*Houtman*, 1977, 347), ist genauso spekulativ wie jede Beschreibung einer kultischen Einrichtung (vgl. *Blum*, 1984, 11f). Wenig überzeugend ist auch *Oblaths*

Spitze zu Gott in den Himmel, zum Eingang seines himmlischen Wohnsitzes ragt[66] und an der göttliche Wesen auf- und niedersteigen.[67] Jakob erkennt, daß an dem Ort, diesem unscheinbaren Ort, eine Verbindung zwischen Himmel und Erde besteht, ja daß Gott an dem Ort wohnt, und deswegen nennt er den Ort „Beth-El – Haus Gottes" und stellt den Stein, auf dem er geschlafen hat, als Mazzebe auf. Alles in dieser Erzählung zielt von vornherein auf das Ende, genauer auf den Wandel, der zwischen der Exposition v11 und dem Ende v18-19 eingetreten ist. Die Spannung wird nicht durch ein Zusammenspiel zwischen Held und Antiheld erzeugt – es gibt ja gar keinen Antihelden –, sondern durch das Rätsel, das die Exposition aufgibt, indem sie eine Banalität erzählt. Was am Anfang nämlich nach einem nichtssagenden Ort und einem unscheinbaren Stein aussieht – den Hörer also vor die Frage stellt: „Was soll das eigentlich? Weshalb wird das erzählt?" –, genau das ist am Ende eine geweihte Mazzebe, in der sich die Gegenwart Gottes manifestiert,[68] und ein Ort mit dem anspruchsvollen Namen „Haus Gottes". Wie es dazu kam, genau das will die Erzählung erklären, indem sie ausführt, wie Jakob einst die Präsenz Gottes in Bethel entdeckt hat. Damit bietet die Erzählung eine dreifache Ätiologie. Sie erklärt, wie es zur Lage des Ortes, zu seinem Namen und zu seinem Heiligtum[69] gekommen

---

Vorschlag (2001, 117-126), סֻלָּם bedeute „Tor" und meine in Gen 28 ein Tor mit Durchgang nach oben.
Doch ganz gleich, was סֻלָּם als Konkretum bezeichnet und ob es im Betheler Kultbereich ein solches Konkretum gegeben hat, entscheidend für das Verständnis des Textes ist allein die mit dem Begriff verbundene Vorstellung. Gedacht ist an ein architektonisches Element (nicht an die aus der Rezeption von Gen 28 bekannte Sprossenleiter), das unten fest auf der Erde steht (נצב) und an dessen oberem Ende sich das Tor des himmlischen Hauses Gottes befindet bzw. auf dem – im Endtext – Jahwe steht (נצב). Der סֻלָּם stellt also eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, göttlichem und menschlichem Bereich her. Eine terminologische und sachliche Parallele bietet die längere Fassung des Mythos von Nergal und Ereschkigal (*Hallo*, 1997, 384-389). Dort findet sich wiederholt die Vorstellung von einer die Sphären verbindenden Himmelsstiege (*simmelat šamāmi*), an deren oberen Ende sich das Tor zum Sitz einer Gottheit befindet. Vgl. auch das Preislied auf die Stadt Arbela, Vs. 18 (TUAT II, 769). Vgl. *Metzger*, 1970, 141; *Hartenstein*, 2001, 156-160.

[66] Vgl. Gen 11,4; dazu *Uehlinger*, 1990, 378-380, der die Wendung רֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם allerdings nicht kosmologisch versteht, sondern unter Verweis auf Dtn 1,28; 9,1 als hyperbolischen Ausdruck für die Zitadelle der Stadt betrachtet.

[67] Gegen *Seebaß* (1968, 174) kann man dem Vers nicht entnehmen, daß Bethel die Vorstellung vom Königtum Gottes kannte, und das seit ältester Zeit.

[68] Vgl. o. S. 133-135.

[69] Bei der Mazzebe handelt es sich, wie der spätere v22 richtig ausführt, der Idee nach immer schon um die Wurzel des Tempels von Bethel; vgl. u. S. 160 Anm. 73.

ist.[70] Alle drei, Lage, Name und Heiligtum, werden aus der von Jakob entdeckten Gegenwart Gottes an diesem Ort erklärt.[71] Im Zentrum des Ortes und des Heiligtums steht der Stein, die Mazzebe, als Manifestation der Gegenwart Gottes.

6.1.3 Jakobs Altar (Gen 35,1-7)

Gen 35,1-7 spielt in Sichem. Gott erscheint Jakob und beauftragt ihn, nach Bethel zu ziehen und dort einen Altar zu bauen (v1). Der Ahnvater kommt der Aufforderung jedoch nicht sofort nach, sondern sorgt zunächst dafür, daß alle Mitglieder seines aus der Fremde heimkehrenden Clans ihre fremden Götter ablegen (v2-5). Erst dann führt er seinen Auftrag aus (v6-7). Er zieht nach Bethel und baut einen Altar für den Gott, der ihm auf seiner Flucht vor Esau geholfen und sich damit – so expliziert der spätere v3 sachlich richtig – als antwortender, als rettender Gott erwiesen hat. Die Erzählung ist trotz ihrer Kürze mehrschich-

---

70 Nach *Maag* (1951, 30f; vgl. *Jaroš*, 1974, 186-193; *Golka*, 1976, 413f) soll Gen 28,10ff auch erklären, warum man an einem heiligen Stein regelmäßig Salbungen vollzog und wie der Tempel zu einem Inkubationsheiligtum geworden ist, in dem man sich zum Schlaf niederlegte, um eine Offenbarung zu empfangen (anders *Garcia-Treto*, 1967, 132f).

71 Bei dem Quellentext v11-12.17-19a handelt es sich um eine Kultätiologie bzw. liegt diesem eine solche zugrunde; auch der Quellentext v13-16 basiert nach v16 auf einer Kultätiologie (zu v10-22 als Kultätiologie vgl. *Maag*, 1951, 29-37; *Garcia-Treto*, 1967, 157; *Jaroš*, 1974, 186-196; *Golka*, 1976, 411-415; *Otto*, 1976, 170-175; *Blum*, 1984, 25-34; *vNordheim*, 1992, 62-79; *Schmidt*, 1994, 162-164; dagegen *Wahl*, 1997, 272-278).
Hos 12,5b-7 bietet keine literarisch unabhängige, dritte Fassung dieser Ätiologie, sondern eine Aufnahme von Gen 28,10ff mit eigener Akzentsetzung (s. u. S. 195f; vgl. *Ruppert*, 1971, 497f.504; *Willi-Plein*, 1971, 214-216; *Daniels*, 1990, 44-46; *Schmidt*, 1994, 162f). Wenig überzeugend ist die These von *Whitt* (1991, 24f.35-38), daß Hosea und Gen 28 zwar aus einer Quelle schöpfen, der Prophet aber eine wesentlich ältere Variante der Jakobüberlieferung biete (vgl. u. S. 197 Anm. 6). Gleiches gilt für *McKenzies* (1986, 316-321) Auffassung, nach der Hosea hier ausweislich der Differenzen gegenüber seinem sonstigen Sprachgebrauch (Bethel statt Beth-Awen; Elohim) einen Text zitiert, der Merkmale älterer Poesie aufweise und aus der Liturgie des Betheler Tempels stamme. Angesichts der Reihenfolge der Anspielungen beziehe sich Hos 12,5-7 nicht auf Gen 28, sondern auf Gen 35 (vgl. *Neef*, 1987, 41-43); dagegen spricht jedoch, daß sich מצא in v5b auf den Anfang der Beziehung zwischen Gott und Jakob beziehen muß und damit auf Gen 28.

tig.[72] Die Grundschicht umfaßt nur v1 und v7, den Auftrag und die Ausführung des Altarbaus.[73]

Da es in Bethel einen Altar gegeben hat, kann man die Grundschicht der Erzählung als dessen Ätiologie verstehen.[74] Im Kontext will sie je-

---

[72] *Rapp* (2001, 45-64) betrachtet v1-7 als eine späte, einheitliche Erzählung mit einer gegen Sichem und Jos 24 gerichteten Spitze, die spätere antisamaritanische Polemik vorwegnimmt.

[73] Vgl. *L. Schmidt*, 1994, 165f. V6a* ist der Priesterschrift entnommen und bildete in ihr die Einleitung zu 35,9ff (s. u. S. 197-199). V2-5.6b dürften redaktionell sein. Fraglich ist jedoch, ob sie von einem deuteronomistischen Redaktor stammen (so *Blum*, 1984, 35-61; vgl. *H.-J. Boecker*, ZBK 1992; *Soggin*, 1992, 197; *L. Schmidt*, 1994, 165f), vielleicht dem gleichen wie Gen 28,21b. Dafür spricht vor allem, daß אֱלֹהֵי הַנֵּכָר (v2.4) sonst nur deuteronomistisch belegt ist (Jos 24,23; Ri 10,16; 1Sam 7,3; 2Chr 33,15). Gen 35,1-7 böte dann in der redaktionellen Fassung eine Prolepse zu Jos 24. Das Haus Jakob schwört in Sichem allen fremden Göttern ab und bekennt sich zur Alleinverehrung Jahwes. Es gibt jedoch auch gute Argumente gegen die Zuweisung des Zusatzes an einen deuteronomistischen Bearbeiter (vgl. *Seebass*, 1999, 439f; *Graupner*, 2002, 293f). Zum einen zerstört Jakob die Götterbilder nicht, wie es deuteronomistischer Vorstellung entsprochen hätte (vgl. Dtn 7,5.25; 12,3), zum anderen paßt die positive Sicht Bethels – man reinigt sich ja, um nach Bethel zu reisen – nicht zu dem negativen Bethel-Bild der Deuteronomisten, die den Ort nur als Hort der Sünde sehen.
Schon die Grundschicht v1.7, zu der vielleicht auch v14* gehört (s. u. S. 197f Anm. 7), ist fest in den Kranz der Jakob-Erzählungen eingebettet und auf Gen 28,10ff bezogen. Daß die Errichtung des Altars (und die Erneute Salbung der Mazzebe in v14) als Erfüllung des Gelübdes von 28,20-22* im Rahmen dessen, was Jakob möglich ist, gedacht ist, legt die zweimal zum Ausdruck gebrachte Widmung nahe: Jakob errichtet den Altar für den Gott, der ihm auf seiner Flucht erschienen ist. Die redaktionellen Verse 2-5 verstärken diesen Eindruck, da hier aus dem Gelübde zitiert wird (v3b), ferner die Lage Jakobs ausdrücklich als Notsituation angesprochen und damit als eine Situation beschrieben wird, in der ausweislich der Psalmen Gelübde ihren Sitz haben, und schließlich die Beseitigung der Götter Gen 28,21b entspricht. Gegen ein Verständnis von v1.7 als Erfüllung des Gelübdes spricht jedoch, daß hier anders als in 31,13 ein expliziter Verweis auf das Gelübde fehlt, daß nicht ein Haus Gottes, sondern ein Altar gebaut wird und daß der Bau dieses Altars auf einem Befehl Gottes beruht, einem Gelübde aber die Spitze genommen wird, wenn ihm ein göttlicher Befehl an die Seite tritt (vgl. *Rapp*, 2001, 52). Trotz dieser Schwierigkeiten dürfte Gen 35,1.7 im jetzigen Kontext als Erfüllung des Gelübdes anzusehen sein (vgl. *Graupner*, 2002, 292f), da diesem eine Erfüllungsnotiz folgen muß, aber nur die genannten Verse in Frage kommen. Die deuteronomistische Redaktion bestätigt die Verbindung zwischen beiden Texten dadurch, daß sie beide mit gleicher Aussageintention fortschreibt (28,21b; 35,2-5). Mit dem Bau des Altars hat Jakob somit die in Gen 28 errichtete Mazzebe im Rahmen seiner Möglichkeiten – ein Tempelbau paßt nicht zum Milieu der Vätererzählungen – zu einem Haus Gottes, einer Kultstätte ausgebaut.
Die Verbindung zu Gen 28,10ff schließt nicht aus, daß Gen 35,1.7 auch eine von Gen 28 unabhängige, ursprünglich selbständige Überlieferung bewahren kann. Dafür spricht immerhin die von Gen 28 nicht gedeckte Altarbautradition und die von Gen 28 abweichende Erscheinungsterminologie (ראה *nif*; גלה *nif*). Vgl. *Jaroš*, 1974, 186; *Otto*, 1976, 178-180; *Schmidt*, 1994, 166.

doch, wie die Wiederholung von v1b in v7b zeigt, vor allem hervorheben, daß Gott Jakob gerettet hat. Das macht es wahrscheinlich, daß sie allein aus dem Erzählzusammenhang der Jakobüberlieferung im Blick auf Gen 28,10ff entstanden ist,[75] also nie als selbständige Überlieferung existierte. Bei der Erzählung handelt es sich folglich nicht um eine Kultlegende des Altars von Bethel.

Ein Element einer älteren Kultlegende läßt sich in der Erzählung jedoch aufspüren. Nach der abschließenden, ätiologischen Notiz[76] hat Jakob dem Altarplatz[77] den Namen „Gott ist in Bethel"[78] gegeben. Dieser

---

[74] *Otto* (1976, 178-180) betrachtet v1-7*.14* als eine Kultätiologie, in der das Betheler Heiligtum von Sichem her legitimiert wurde.

[75] Vgl. *Graupner*, 2002, 294f.

[76] *Blum* (1984, 63f) bestreitet den ätiologischen Charakter von v7, da es nicht um die Erklärung eines vorfindlichen Sachverhalts gehe, sondern auch das zu Erklärende vom Erzähler mitgeliefert werde.

[77] מָקוֹם kann sich in v7 nicht auf die Stadt beziehen. Der Name אֵל בֵּית־אֵל kann nämlich, da das in ihm enthaltene בֵּית־אֵל bereits der Name der Stadt ist, selbst kein Städtename sein. Zudem ist ein solcher nicht zu erwarten, da die Stadt bereits seit v1 einen Namen trägt. Im Kontext legt es sich nahe, מָקוֹם auf den Altarplatz zu beziehen und den Namen mit dem Altar in Verbindung zu bringen (zur Benennung von Altären und auch zur Namensbildung vgl. אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל „Gott ist der Gott Israels" Gen 33,20; יְהוָה נִסִּי „Jahwe ist mein Panier" Ex 17,15; יְהוָה שָׁלוֹם „Jahwe ist Friede" Ri 6,24). An anderen Stellen kann מָקוֹם den heiligen Bezirk des Tempels in Silo (Jer 7,12) und in Jerusalem (Dtn 12,5; 15,20; 16,15f, 17,10; 31,11; 1Kön 8,30.35) sowie den Ort der Lade (1Sam 5,11; 6,2; 2Sam 6,17; 1Kön 8,6), den Platz von Götterbildern (1Sam 5,3; Ez 6,13) oder eben den Platz eines Altars (Gen 13,4; Ex 20,24; Lev 4,29.33; 7,2) bezeichnen. Auf einem kultisch verwendeten Gefäß aus Ekron findet sich die Aufschrift *lmqm* „der Kultstätte (gehörend)"; *Dothan – Gitin*, 1993, 1058.
Blum (1984, 63-65) nimmt an, daß der Name, der ursprünglich dem Altar gegolten habe, zu einem Ortsnamen ‚umgebogen' worden sei, um eine lokale Kulttradition zu ‚entschärfen'. Da die Präsenz Gottes jedoch weiterhin ausgesagt wird – nach Blums Auffassung sogar auf den ganzen Ort ausgeweitet würde –, scheint mir diese Annahme einer dogmatischen Korrektur schon in sich wenig plausibel zu sein.

[78] Der Name אֵל בֵּית־אֵל, der gegenüber den Varianten der antiken Übersetzungen als lectio difficilior beizubehalten ist, wird unterschiedlich gedeutet: 1) Häufig übersetzt man ihn mit „Gott von Bethel" bzw. „El von Bethel" und kann ihn dann z.B. mit den in *Kuntillet ʿAǧrūd* belegten Namen „Jahwe von Samaria" [?] und „Jahwe von Teman" vergleichen (s. o. S. 90 mit Anm. 62). Im Kontext von Gen 35,7 scheitert diese Deutung jedoch daran, daß es hier nicht um einen Gottes-, sondern um einen Ortsnamen geht. Orte können zwar nach einer Gottheit benannt werden und aus Gottesnamen können sich folglich Ortsnamen entwickeln (z.B. נְבוֹ Num 33,47 u.ö.; בַּעַל־חָצוֹר 2Sam 13,23), ob aber ein Altarplatz den Namen eines Gottes annehmen und damit wie der dort verehrte Gott genannt werden kann, scheint äußerst fraglich.– 2) Verschiedentlich hat man an den vor allem in Syrien belegten Gott Bethel gedacht und אֵל בֵּית־אֵל im Sinne von „Gott ist (der Gott) Bethel" verstanden (*Jirku*, 1921, 158f). Diese Deutung scheitert jedoch daran, daß

Name dürfte alt sein. Nach der Zerstörung und Ächtung Bethels kann er nicht mehr entstanden sein, vielmehr muß er aus einer Zeit stammen, in der Bethel noch als legitimer Kultort galt, und in dieser Zeit hätte man dem Altarplatz keinen Namen zuschreiben können, den er de facto nicht hatte. Wahrscheinlich trug der Altarplatz also tatsächlich den Namen „Gott ist in Bethel". In einer ätiologischen Erzählung, die uns zwar nicht erhalten ist, aber in 35,1.7 aufgenommen sein dürfte, wurden dieser Name und auch der Bau des Altars vielleicht auf Jakob zurückgeführt, dessen Verbindung zu Bethel wohl schon vorgegeben war. Dann wären uns außer dem Namen Elemente einer älteren Ätiologie des Altars erhalten.

Der Name des Altarplatzes zielt jedenfalls darauf, die Besonderheit, die Heiligkeit des Ortes hervorzuheben, ja er expliziert den schon im Ortsnamen zum Ausdruck gebrachten Gedanken der Gottesgegenwart: Gott ist in Bethel! Gen 35,7 überliefert damit nicht nur eine Ätiologie des Namens des Altarplatzes, sondern letztlich auch eine Ätiologie des theologischen Programms von Bethel. Jakob hat der Altarstätte ihren Namen gegeben und in diesem Namen dauerhaft bezeugt, daß der rettende Gott in Bethel präsent ist.

6.1.4 Exkurs: Abrahams Altar zwischen Bethel und Ai (Gen 12,8)

Nach Gen 12,6-9 durchzieht Abraham das verheißene Land in seiner ganzen Länge von Norden nach Süden und errichtet dabei zunächst in Sichem und dann an einer Stelle zwischen Bethel und Ai (vgl. 13,3f) einen Altar. Nach Gen 33,18-20 und 35,1-7 kommt Jakob auf seinem Rückweg von Laban auf eben dieser Route durch Palästina, und er baut an den gleichen Orten Altäre, jedoch nicht an denselben Stellen. Er errichtet sie nämlich nicht in Sichem und östlich von Bethel, sondern *vor* Sichem und *in* Bethel.

Diese und einige vergleichbare Altarbaunotizen[79] werden oft als kleine Kultätiologien betrachtet,[80] zum Teil jedoch zu Unrecht.[81] Die Notizen

---

der Ort Bethel nichts mit dem Gott Bethel zu tun hat (vgl. o. S. 81-86).– 3) Da die Präposition ב vor בית auch in Ortsnamen fehlen kann (vgl. z.B. 2Kön 10,29; Hos 12,5), ist es möglich, אֵל בֵּית־אֵל im Sinne von „Gott ist in Bethel" zu verstehen. In Gen 31,13 (אָנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל) und 1Sam 10,3 (עֹלִים אֶל־הָאֱלֹהִים בֵּית־אֵל) macht die Determination deutlich, daß man den Namen nicht mit „der Gott Bethels", sondern nur im Sinne von „der Gott, der in Bethel ist" übersetzen kann. Das spricht dafür, daß auch אֵל בֵּית־אֵל „Gott ist in Bethel" bedeutet. Vgl. *Blum*, 1984, 63f.189.

[79] In der Genesis gibt es noch zwei: Abraham errichtet einen Altar in Mamre (13,18) und Isaak einen in Beerscheba (26,25). Erzählungen mit Altarbauten wie in Gen 22 sind hingegen nicht vergleichbar.

zielen nämlich häufig nicht darauf, die Besonderheit einer Kultstätte zu begründen, indem sie etwa auf die dauerhafte Präsenz Gottes am Ort verweisen. Die feinen lokalen Differenzierungen bei den Altären von Bethel und Sichem zeigen zudem, daß die Lokalisierungen aufeinander abgestimmt sind, um Dubletten zu vermeiden, und das bedeutet, daß wir es nicht mit lokalen Einzelüberlieferungen zu tun haben, sondern mit einem umfassenden Konzept der Tradenten. Die Altarbaunotizen haben also keine kultätiologische Funktion.

Doch wie sind sie zu verstehen? Man muß bei den Altarbaunotizen der Genesis zwei Arten unterscheiden. Die einen sollen einen Anspruch auf Land legitimieren und stellen insofern Besitzätiologien dar.[82] Die Väter haben von Sichem bis Beerscheba Altäre gebaut und damit Zeichen für die Inbesitznahme des Landes gesetzt. Das zeigt sich besonders deutlich in Gen 33,18-20. Jakob kommt nach Sichem, kauft ein Stück Land, errichtet auf ihm einen Altar[83] und zieht mit seinem Zelt weiter. Der Altar markiert den Anspruch Jakobs auf den dauerhaften Besitz des Landes.[84]

In anderen Notizen erfolgen Altarbauten im Anschluß an göttliche Rettungstaten. Während der Wüstenwanderung nach dem Sieg über die Amalekiter errichtet Mose einen Altar (Ex 17,15). Da die Erzählung an einem Ort fern ab in der Wüste spielt, kann es hier nicht um einen Anspruch auf Landbesitz gehen, sondern die Baunotiz zielt auf die Benennung des Altars als „Jahwe ist mein Panier“ und soll damit anschaulich zum Ausdruck bringen, daß Jahwe auch jenseits der aktuellen Rettungstat ein rettender Gott ist. Diese Altarbaunotiz will also die von den Altarbauern erkannte Macht des rettenden Gottes plastisch zur Sprache bringen und narrativ vergegenwärtigen.[85]

---

80 Vgl. *Gunkel*, HK ^{3}1910, 167; *Preuss*, 1991, I, 231.

81 Vgl. *Blum*, 1984, 336-338; *Deurloo*, 1990, 52f; *Zwickel*, 1992a, 533-546; *ders.*, 1992b, 207-219.

82 Vgl. *Blum*, 1984, 338; *Zwickel*, 1992b, 211-213.

83 Da מִזְבֵּחַ sonst nie als Objekt von נצב begegnet – bei מִזְבֵּחַ steht normalerweise בנה oder עשׂה –, hat man vermutet, hier sei ursprünglich von einer Mazzebe die Rede gewesen (*Gunkel*, HK ^{3}1910, 369).

84 Dies gilt ausweislich des Altarnamens auch, wenn 33,19 angesichts der Bezüge zu Gen 50,25; Ex 13,19 und vor allem Jos 24,32 erst einer späten, einen weiten Rahmen umspannenden Redaktionsschicht zuzurechnen sein sollte. Doch kann es sich bei v19 auch um den (bzw. einen der) älteren Quellentext(e) dieser Schicht handeln.

85 Die Dankbarkeit der Kultgründer (vgl. schon *Keller*, 1955, 153f) mag zwar ein Aspekt sein, der durchaus mitschwingt, deren Frömmigkeit steht jedoch kaum im Vordergrund (vgl. demgegenüber *Zwickel*, 1992a, 538.544-546). Ein Frömmigkeits-

Die Notiz vom Altarbau Abrahams in Gen 12,8 gehört am ehesten zur ersten Gruppe von Altarbaunotizen und soll einen Anspruch auf Landbesitz zum Ausdruck bringen. Es muß auffallen, daß der Altar nicht in Bethel lokalisiert wird, sondern zwischen Bethel und Ai,[86] d.h. dort, wo die Grenze zwischen Nord- und Südreich verlief[87] und damit der Idee nach die Mitte von ganz Israel lag.[88] Außer diesem Altar errichtet Abraham in Gen 12f Altäre in Sichem und Hebron, also den

---

ideal, das den Bau von Altären propagiert, hat es im alten Israel u.W. nicht gegeben, und die Notizen zielen nicht darauf, alle Frommen zum Errichten von Altären zu animieren.

[86] Nach *Kallai* (1991, 182) soll die Lokalisierung der nomadischen Lebensweise Abrahams entsprechen.

[87] Grundsätzlich kann man davon ausgehen, daß Grenzlinien in Palästina den natürlichen Gegebenheiten folgen, insbesondere dem Verlauf von Bachtälern. Für die Zeit, in der Bethel die südlichste Stadt des Nordreichs war, wird man davon ausgehen dürfen, daß die Grenze von Jericho nach Bethel (vgl. Jos 16,1f) zunächst dem *Wādī en-Nuᶜeyme*, dann dem *Wādī el-Makkūk*, dem *Wādī el-ᶜAṣāṣ* und schließlich dem *Wādī el-Ǧāye* folgte (vgl. o. S. 19). Das *Wādī el-Ǧāye* beginnt an der Wasserscheide südlich von Bethel und verläuft nördlich von Ai genau Richtung Osten. Entsprechend dem Verlauf dieses Wadis dürfte die Grenze zumindest in der Zeit, auf die sich Jos 16,1f bezieht, zwischen Bethel und Ai gelegen haben. Welche Zeit das ist, kann hier offen bleiben; zur Diskussion vgl. *Zwickel*, 1992b, 219 (10.Jh); dagegen *Carr*, 1996, 223.

[88] Auf den Raum zwischen Bethel und Ai bezieht sich außer Gen 12,8; 13,3 nur Jos 8,9. Eine Verbindung zu dieser Stelle ist jedoch nicht zu erkennen.
Die unpräzise Ortsangabe der Altarbaunotiz wird unterschiedlich erklärt: 1) Nach der überlieferungsgeschichtlichen Deutung *Blums* (1984, 336-338) sind die beiden Notizen von Gen 12,6-8 entstanden, als man Altarbauten, wie sie in der Jakobtradition beheimatet waren, auch Abraham zuschrieb, um diesen mit Jakob zu parallelisieren. Dabei habe man die Orte leicht variiert, um einen doppelten Altarbau an der gleichen Stelle zu vermeiden. Unerklärt bleibt dabei, warum der Erzähler den Altar Abrahams nicht in Entsprechung zu Gen 33,18-20 vor Bethel oder z.B. westlich von Bethel lokalisiert, sondern zwischen Bethel und Ai.
2) Historische Erklärungen gehen demgegenüber davon aus, daß zwischen Bethel und Ai tatsächlich etwas gelegen hat. Versteht man die Altarbaunotiz als Kultätiologie, war dies ein Altar oder sogar das Heiligtum von Bethel, das dann außerhalb der Stadt gelegen hätte (so *Gunkel*, HK ^{3}1910, 167; vgl. *Schmidt*, 1992, 11). Für eine Kultstätte wäre die Ungenauigkeit der Lagebeschreibung allerdings sehr ungewöhnlich. Außerdem wäre zu erwarten, daß nicht nur vom Bau des Altars, sondern auch von der Darbringung eines ersten Opfers die Rede wäre. V8 dürfte vielmehr darauf zielen, (im Kontext mit anderen Altarbaunotizen) einen Gebietsanspruch zu legitimieren. Dafür spricht, daß die Altarbaunotizen von Gen 12,7 und 13,18 mit Landverheißungen eng verbunden sind und daß die Lokalisierung zwischen Bethel und Ai einen Sinn ergibt, wenn sie mit dem Verlauf der Grenze zwischen Nord- und Südreich zusammenhängt (so *Deurloo*, 1990, 52f; *Zwickel*, 1992a, 536; *ders.*, 1992b, 213f.218f). Wenn 1QGenAp XXI,1 den Altar Abrahams später nicht mehr zwischen Bethel und Ai, sondern in Bethel lokalisiert, zeugt das nur davon, daß spätere Überlieferung diesen Sinn nicht mehr erkannte bzw. er für sie keine aktuelle Bedeutung mehr hatte.

Städten, die in der Frühzeit des Königtums als „Hauptstädte" von Nord- und Südreich galten. Die auffällige Lokalisierung der drei Altäre läßt sich im Grunde nur erklären, wenn die Notizen etwas mit dem Grenzverlauf und Gebietsansprüchen zu tun haben. Jedenfalls kann man die Notiz, die den Altar Abrahams weder in Bethel plaziert, noch von der Heiligkeit des Ortes spricht, nicht als Kultätiologie Bethels bezeichnen.[89]

6.1.5 Zusammenfassung

In der alttestamentlichen Überlieferung lassen sich mehrere Ätiologien aufspüren, die sich auf Bethel und seinen Kult beziehen. Wie verhalten sich diese Ätiologien zueinander? Nach *Tryggve Mettinger* hat das Stierbild die altehrwürdige Mazzebe an den Rand gedrängt. Mit dem Stierbild wäre dann auch dessen Ätiologie entsprechend spät anzusetzen.[90] Umgekehrt hat *Christoph Dohmen*[91] die Vermutung geäußert, daß sich die Erzählung von der Aufstellung der Mazzebe gegen das Stierbild von Bethel richtet. Unter Berufung auf die Autorität der Patriarchen habe man hier das als problematisch empfundene Stierbild durch eine Mazzebe ersetzen wollen. Diese These ist sicher erwägenswert, sie läßt sich aber nicht begründen. Gen 28,10-22 enthält keinen Seitenhieb auf das Stierbild.

Da sich die drei Ätiologien in dem, was sie begründen, klar unterscheiden, wird man sie als drei voneinander unabhängige Traditionen nebeneinanderstellen dürfen. Gen 28 bietet die umfassendste Ätiologie. Sie erklärt die Lage und den Namen der Stadt, sowie mit der Aufstellung der Mazzebe in bislang unerschlossenem Terrain die Gründung des Heiligtums. Die beiden anderen Ätiologien fassen dagegen andere wichtige Gegenstände des Heiligtums ins Auge, den Altar und das Kultbild. Jakob hat den Altar gebaut, und in der Benennung seines Platzes wird

---

[89] *Vestri* (1962, 53-56; 1965, 27-31) identifiziert den Altar Abrahams mit dem Jerobeams und glaubt, ihn genau lokalisieren zu können, nämlich auf einem *Burǧ Mus* genannten Sporn, der 500m westlich von *et-Tell* / Ai liegt. Gefunden wurde dort allerdings so wenig, daß die These kaum überzeugen kann: Im Felsboden befindet sich eine mörserförmige Kuhle, in die über eine Rille das Blut von Opfertieren geflossen sein soll. Ein markanter, großer Stein auf der Kuppe soll der Beschreibung des Altars Jerobeams entsprechen. Ein Riß zeuge von dem in 1Kön 13,5 erwähnten Zerbersten des Altars. An den Ecken sind angeblich Bruchstellen zu sehen, die das in Am 3,14 angekündigte Abschlagen der Hörner des Altars belegen. Außerdem sei der Altar umgekippt, und das weise auf seine in 2Kön 23,15 berichtete Zerstörung durch Josia.

[90] *Mettinger*, 1997, 192.203.

[91] *Dohmen*, ²1987, 152f; vgl. *Jaroš*, 1974, 192.

die für Bethel zentrale Aussage von der Gegenwart Gottes auf ihn zurückgeführt. Aaron hat das Stierbild als Symbol der helfenden Gegenwart Jahwes errichtet und damit die Aussage von der Gegenwart Gottes näher qualifiziert.

Aus welcher Zeit stammen die Ätiologien Bethels und der kultischen Einrichtungen, des Stierbilds, der Mazzebe und des Altars? Als terminus ad quem wird man die Zerstörung Bethels ansetzen dürfen, die sich in zwei Schüben vollzog, nämlich in der assyrischen Eroberung und der Josianischen Beseitigung der verbliebenen kultischen Einrichtungen. Spätere Ansetzungen, die dem gegenwärtigen Trend der Forschung zu Spätdatierungen entsprechen,[92] können nicht erklären, mit welcher Intention die Texte verfaßt oder auch nur als Einzeltexte tradiert worden sein sollten, nachdem Bethel in der Bedeutungslosigkeit versunken und theologisch zum Inbegriff von Ketzerei geworden war.[93] Ein terminus a quo läßt sich nicht feststellen. Fraglich ist nämlich, wie weit man in die Königszeit zurückgehen darf, ja über diese hinaus in die vorstaatliche Zeit.[94]

---

[92] Zum Grundsätzlichen vgl. *Scibona*, 1998, 65-98. Zu Gen 28,10ff vgl. z.B. *Wahl*, 1997, 277. Er setzt die Grundschicht, die er in v10-12.16-19a findet, nach der Zerstörung Bethels durch Josia an. Bethel werde „als Heiliger Ort und Kultstätte nachträglich legitimiert und so sein Ansehen wiederhergestellt." Doch wer soll an einer nachträglichen Legitimierung und an einer Restitution des Ansehens Bethels Interesse gehabt haben? Wo finden sich Indizien dafür, daß es eine Bewegung mit einem derartigen Interesse gegeben hat? Wie war es ihnen möglich, ihrer Stimme Gehör zu verschaffen? Diese Fragen lassen sich kaum beantworten und so wirft die Spätdatierung des Textes unlösbare Probleme auf.

[93] Vgl. *Blum*, 1984, 178-181; *ders.*, 2000, 49. Nicht verständlich ist mir *Levins* (1993, 216f) Kommentierung von 28,16. In dem Vers, den er dem von ihm im babylonische Exil lokalisierten Jahwisten zuschreibt, erkenne Jakob, daß Gott „nicht ortsgebunden" sei. Der Text besagt genau das Gegenteil. Sollte der Jahwist in der von Levin angenommenen antideuteronomistischen Tendenz etwa soweit gegangen sein, daß er ausgerechnet Bethel zum Ort der Gottespräsenz machte? Aber was hätte das den babylonischen Exulanten bedeuten sollen?– *Wyatt* (1990, 44-57) hält die Erzählung von Gen 28, die ursprünglich Jerusalem im Blick gehabt habe und erst redaktionell durch v19 auf Bethel bezogen worden sei, für exilisch. Doch wer aus dem Bereich der Tradenten der späteren kanonischen Überlieferungen soll in der nachexilischen Zeit an einer Übertragung auf Bethel Interesse gehabt haben?

[94] Nach *Maag* (1951, 29-37; vgl. *Jaroš*, 1974, 186-193; *Golka*, 1976, 413f; *Graupner*, 2002, 237) wird in Gen 28,10-22 eine kanaanäische Überlieferung aufgenommen. Da Mazzeben sehr groß seien (man vgl. jedoch die Stelen von Hazor), werde Jakob, der die Mazzebe zunächst als Kopfkissen benutzt und dann alleine aufrichtet, hier als Riese vorgestellt. Dies passe nicht zur israelitischen Überlieferung vom Stammvater Jakob und spreche dafür, daß in Gen 28 eine kanaanäische Gigantenerzählung übernommen und Jakob erst dabei eingefügt worden ist. Im Blick auf die Ursprünge des Betheler Kultes geht *Maag* sogar noch einen Schritt

Wer sind die Träger der ätiologischen Erzählungen? Wohl alle, die am Kult von Bethel beteiligt waren und damit ein Interesse an dessen ätiologischer Legitimierung hatten. Dabei ist zunächst an die Betheler Priesterschaft zu denken. Sie dürfte an der Propagierung ihres Kultortes und damit verbunden an dessen Legitimierung auch ein materielles Interesse gehabt haben. Man muß dann an die staatstragende Oberschicht denken, für die der Staatskult von besonderer Bedeutung war, und schließlich an alle Kultteilnehmer. Da letztere aus allen Schichten der Bevölkerung stammen, werden auch die Träger der Erzählungen nicht nur in einer bestimmten Schicht oder Gruppe zu finden gewesen sein.

Zu fragen ist allerdings, wie groß der Einflußbereich des Betheler Heiligtums war bzw. aus welchem Umkreis man nach Bethel pilgerte. Für die Beantwortung dieser Frage, bei der man zeitlich wird differenzieren müssen, stehen uns kaum Quellen zur Verfügung. Für die staatliche Zeit, in der Bethel den Rang eines königlichen Staatsheiligtums hatte, wird man nach Norden mit einem weiten Einflußbereich rechnen können. Zu dieser Zeit dürften die ätiologischen Erzählungen den Überlieferern auch zur Abgrenzung von dem nahen Jerusalem und seiner Theologie gedient haben, die doch einen durchaus vergleichbaren Anspruch erhob. Mit der Abgrenzung verbunden ist für die Überlieferer dann ein identitätsstiftendes Moment. Im Erzählen der Überlieferung vergewisserte man sich der Bedeutung und vielleicht auch Orthodoxie des eigenen Kultes und damit der Zusammengehörigkeit und Einheit der Gruppe in Abgrenzung von Jerusalem. Im Erzählen der Ätiologien machten sich beispielsweise Pilger klar, warum sie ausgerechnet nach Bethel gekommen waren: Nämlich weil Gott dort präsent ist, und man dort vor Gott treten kann. Schon Jakob, der ja auch Israel heißt, hat

---

weiter. Da die Kanaanäer sich selbst nicht als Riesen gesehen, wohl aber die frühen Bewohner des Landes, deren megalithische Steindenkmäler sie bereits vorfanden, für Giganten gehalten hätten, belege die Erzählung, daß man auch das Heiligtum von Bethel als eine Übernahme von ihnen betrachtet habe. Das wiederum sei nur erklärlich, wenn es sich tatsächlich um einen derart alten Kultort handle. Die Mazzebe von Bethel sei deswegen ein „Erbstück der vorkanaanäischen Megalithkultur“ (35). Auch *C. Westermann* (BK 1981, 552; vgl. *vNordheim*, 1992, 62-84) nimmt an, daß die Erzählung von der Entdeckung des Heiligtums eine lange vorisraelitische Tradition hatte und Jakob erst mit der israelitischen Übernahme der Erzählung in diese hineingewachsen ist. M.E. muß man sehr viel vorsichtiger datieren. Bethel dürfte als Kultort schon vor Jerobeam von Bedeutung gewesen sein, und das gilt auch für die kultischen Einrichtungen. Man wird jedoch kaum sagen können, wie weit die Wurzeln des in der Königszeit praktizierten Kultes in vorstaatliche Zeit zurückreichen. Noch weniger wird man für die Ätiologien sagen können, ob sie bzw. ältere Fassungen schon vor der Königszeit entstanden sind.

diese Gegenwart Gottes erkannt und deswegen pilgert Israel nach Bethel, um Gott nahe zu sein.

Die Ätiologien von Bethel zeigen, daß man in dem Kultort sowohl die Jakob- als auch die Exodustradition überlieferte.[95] Damit stellt sich die Frage, wie sich die beiden Traditionen zueinander verhielten. *De Pury*[96] schreibt sie, weil sie jeweils „eine in sich suffiziente Ätiologie für die Anwesenheit Israels im palästinischen Bergland“ geben, bis zur Exilszeit unterschiedlichen Trägerkreisen zu. Die Jakobüberlieferung sei nicht von Königtum und Staatskult tradiert worden, sondern von ländlichen, religiös toleranten Stammeseliten (עַם־הָאָרֶץ), die Auszugs- und Wüstenüberlieferung dagegen von prophetisch-levitischen Oppositionskreisen, die in jahwistischen Bruderschaften organisiert gewesen seien.[97] Die hier untersuchten Texte legen jedoch eine andere Zuordnung nahe. Die explizite und kaum erst auf späte Überlieferung zurückzuführende Zuordnung des Stierbilds zu Jahwe als dem Gott des Exodus (Ex 32,4; 1Kön 12,28) deutet darauf, daß die Exodusüberlieferung im Staatskult gepflegt wurde, zu dem eine Erzählung von der Rettung Israels und der Vernichtung der Feinde durch Jahwe als machtvoll eingreifendem Gott ja durchaus passen und der Darstellung Jahwes im Stierbild bestens entsprechen würde. Auch die Jakobüberlieferung dürfte nach Gen 28,10ff im Staatskult zu Hause gewesen sein, zumindest dort eine Heimat gefunden haben. Die Überlieferungen müssen, auch wenn sie in ihrer Aussage zum Teil auf dasselbe zielen, keineswegs von mehr oder weniger stark verfeindeten Gruppen stammen. Innerhalb des Territorialstaates der Eisenzeit II ist vielmehr damit zu rechnen, daß es zu den Aufgaben des Staatskultes gehörte, das Überlieferungsgut der in verschiedenen Teilen des Landes lebenden und im selben Staat wie am selben Kult engagierten Gruppen zusammenzufassen. Dabei konnten Erzählungen unausgeglichen nebeneinander tradiert werden, ehe sie später hintereinander gestellt und so zu einer Fortsetzungsgeschichte verbunden worden sind.

Interessant, und zwar theologisch interessant, ist nun, daß alle drei Ätiologien in *einem* Punkt konvergieren, nämlich in der Vorstellung von der Gegenwart Gottes. Bethel – dieser Name ist Programm. Die Stadt heißt Bethel, weil Gott hier zu Hause ist und konkret im Tempel und in der Mazzebe wohnt. Der Altarplatz trägt den Namen „Gott ist in

---

[95] Vgl. Gen 28,10-22; Hos 12,5b-7 bzw. Ex 32,4; 1Kön 12,28.

[96] *de Pury*, 1994, 429-437, Zitat 430; vgl. *Schmid*, 1999, passim.

[97] Nach *van der Toorn* (1996, 301f) hat die Exodustradition ihren Sitz im Leben im Staatskult, die Jakobstradition dagegen in Lokalkulten.

Bethel" und bringt damit ebenfalls die Präsenzvorstellung auf den Punkt. Und auch im Stierbild ist Gott gegenwärtig, doch geht die Aussage hier noch weiter. Sie wird durch die Verbindung mit einem Stier dahin präzisiert, daß es um die Gegenwart des machtvoll helfenden Gottes geht, des Gottes, der sich beim Exodus als rettender Gott erwiesen hat. Die Ätiologien kreisen also um denselben Gedanken der Gegenwart Gottes, der sich damit als Zentrum einer festen theologischen Konzeption erweist, die wir Betheler Theologie nennen können.

6.2 Reflexe der Betheler Theologie bei Amos

Nach der Sichtung der im Alten Testament positiv rezipierten Zeugnisse der Betheler Theologie blicken wir auf die fünfte Vision des Amos, *Am 9,1-4*. Sie bestätigt das bisher gewonnene Bild der Betheler Theologie und gewinnt umgekehrt vor dem Hintergrund dieser Theologie gelesen an Prägnanz.[98]

Der Visionenzyklus des Amosbuches zielt von seiner Komposition her auf diese letzte Vision.[99] Der Prophet sieht Gott machtvoll auf *dem*

---

[98] Vgl. *Jeremias* (1993, 244-256). Die Frage, ob es sich bei 9,1b-4 um einen Zusatz handelt (vgl. z.B. *Weimar*, 1981, 63-67; *Rottzoll*, 1996, 94-104 [Grundschicht v1a*; Redaktor nach 722 v1b; nachexilischer Redaktor v4b; dritter Redaktor v2; vierter Redaktor v1a*.3.4a]; *Bergler*, 2000, 469), kann hier offen bleiben.

[99] Vgl. *Gese*, 1981, 95-106; *Jeremias*, 1996a, 157-171; dagegen *Willi-Plein*, 1999, 42f; *Bergler*, 2000, 461-465; differenzierter *Pschibille*, 2001, 25-40. Die planvolle Anlage der Visionen wird – zumindest was die Zurückführung auf Amos angeht – bestritten, wenn man dem Propheten eine oder mehrere Visionen abspricht. Die Frage der Echtheit der fünften und dritten Vision ist hier nur insofern interessant, als sie mit der anderen Frage zusammenhängt, ob die beiden Visionen unter dem Einfluß der Betheler Theologie oder dem der Jerusalemer Theologie entstanden sind (zu letzterem vgl. *Waschke*, 1994, 444; *Bergler*, 2000, 452.467-471).
Bartczek (1980, 71-90) betrachtet v1aα$^{1-2}$ und damit die eigentliche Vision als Zusatz. *Waschke* (1994, 434-445) hält die ganze Vision v1-4 angesichts der formalen Unterschiede gegenüber den anderen Visionen sowie Differenzen gegenüber den Amosworten in Kap. 3-6 für eine redaktionelle Fortschreibung aus der Exilszeit. Die von ihm angeführten Differenzen sind jedoch kaum als literarkritisch auszuwertende Spannungen anzusehen. נָחָשׁ kann beim gleichen Verfasser ein Kriechtier (5,19) und ein mythisches Ungeheuer (9,3) bezeichnen. Oder sollte es im alten Israel zwei Fraktionen gegeben haben, von denen die eine den Begriff ausschließlich in diesem, die andere ausschließlich in jenem Sinne gebraucht hat? Für die Ursprünglichkeit der Vision – zumindest des Grundbestandes – spricht die traditionsgeschichtliche Übereinstimmung mit der dritten Vision. Die Umkehrung der Tempeltheologie entspricht der Umkehrung der Vorstellung von der uneinnehmbaren Stadt, und insofern bietet die fünfte Vision nur eine Zuspitzung der dritten auf den Tempel als dem theologischen Zentrum. Gegen die von Waschke vertretene Abfassung in exilischer Zeit spricht v4. In der Exilszeit konnte man kaum sagen,

Altar[100] stehen, und bei diesem Altar kann es sich angesichts der Determinierung im Rahmen des Amosbuches nur um den Altar von Bethel handeln.[101] Was Amos sieht, entspricht der Betheler Präsenztheologie und dem programmatischen Namen der Altarstätte „Gott ist in Bethel". Aber – und das ist bei Amos das erschreckende – Gott steht dort nicht als der rettende, als der er sich seinerzeit gegenüber Jakob und in ihm Israel erwiesen und als der er auch beim Exodus eingegriffen hat, sondern im Gegenteil: Er steht dort als der zerstörende Gott. Wie Amos in Kap. 1-2 die Tradition der Sprüche gegen fremde Völker aufnimmt und auf den Kopf stellt, indem er mit diesen Sprüchen gerade nicht Heil, sondern dadurch, daß er sie in Sprüchen gegen das eigene Volk gipfeln läßt, Unheil ansagt, so macht er es in seiner fünften Vision mit der Betheler Theologie. Er kehrt sie um.[102] Er sieht Jahwe nicht nur auf dem Altar stehen, sondern er sieht auch und vor allem die Schwellen des Tempels beben. Und wo die Schwellen des Tempels be-

---

daß es kein Exil geben wird (zur Exilsankündigung bei Amos vgl. 5,5.27; 6,7; und auch 1,5.6; 7,11.17). Zur kompositionellen Einbindung der Vision vgl. *Jeremias*, 1996a, 157-171; zur Kritik an Waschke vgl. *Jeremias*, 1993, 255 Anm. 43.
Bergler (2000 *passim*) ist konsequent, wenn er mit der fünften auch die dritte Vision für sekundär hält. Allerdings kann seine These nicht überzeugen, da er zwar Unterschiede, jedoch keine Spannungen zu den anderen Visionen benennt, die gleiche Verfasserschaft ausschließen würden. Daß ursprünglich nur die erste und zweite sowie als Höhepunkt die vierte Vision einen Zyklus gebildet haben, ist unwahrscheinlich. Warum wird die erste Vision durch die zweite gedoppelt, wenn beide nur ein Vorwort bilden sollen? Der Hauptteil – die vierte Vision – käme im Verhältnis zum Vorwort viel zu kurz. Die fünfte Vision ist nach *Bergler* (469) literarisch von Jes 6 abhängig. Diese These wird am Text jedoch nicht hinreichend begründet. Die unbestrittenen Verbindungen zwischen beiden Texten lassen sich – entgegen der apodiktischen Bestreitung Berglers – traditionsgeschichtlich sehr gut erklären.
Somit erweisen sich weder die dritte noch – zumindest in ihrem Kern – die fünfte Vision als sekundär, und deswegen läßt sich eine direkte Abhängigkeit von der Jerusalemer Theologie auch nicht belegen. Daß die fünfte Vision auf einer sekundären Ebene auf Jerusalem bezogen wurde, ist damit nicht bestritten, ja liegt angesichts von 9,11 sogar auf der Hand.

[100] Angesichts der Übereinstimmung mit der dritten Vision bedeutet נִצָּב עַל־הַמִּזְבֵּחַ hier nicht „am Altar stehen", sondern „auf dem Altar stehen".

[101] Vgl. *F. I. Andersen – D. N. Freedman*, AB 1989, 758; vorsichtiger *Noble*, 1997, 333. Bethel ist für Amos die wichtigste Stadt und wohl das Zentrum seines Auftretens (7,10-17). In 4,4 und 5,4 wendet er sich an Pilger, die nach Bethel kommen, und in 5,5 (vgl. 5,6sek) kündigt er der Stadt den Untergang an. Von besonderem Interesse ist 3,14. Ein Redaktor legt dem Propheten hier die Drohung (עוד *hif* v13) in den Mund, Jahwe werde sich gegen die Altäre Bethels wenden und die Hörner *des* Altars (הַמִּזְבֵּחַ) abschlagen. Damit spielt der Zusatz wohl auf die fünfte Vision an und setzt dabei deutlich voraus, daß sich diese auf den Altar von Bethel bezieht.

[102] Vgl. *Ouellette*, 1972, 26f; *S. M. Paul*, Hermeneia 1991, 274.

ben, gerät die ganze Welt ins Wanken und bricht das Chaos herein. Die Gedanken des Amos sind hier nur verständlich, wenn man sie auf dem Hintergrund einer Theologie versteht, die vom Tempel aus denkt und nach der im Tempel als dem fest gegründeten Haus Gottes die Stabilität des Landes, ja der ganzen Welt und ihrer Ordnung begründet ist. Dieser Theologie gegenüber sieht Amos die Schwellen des Tempels beben[103] und damit expliziert und fundiert er die vierte Vision, in der er das Ende Israels kommen sieht, unter Aufnahme tempeltheologischer Vorstellungen.[104]

Die LXX gibt Amos 9,1 mit πάταξον ἐπὶ τὸ ἱλαστήριον „schlage auf den Ladedeckel" wieder und setzt damit כפרת „Ladedeckel" statt כפתר „Kapitell" voraus. Bei dieser Lesart handelt es sich vielleicht nicht um eine versehentliche Änderung, sondern um eine aktualisierende Übertragung auf Jerusalem, die theologisch insofern sachgemäß ist, als sie mit dem Ladedeckel einen zentralen Ort der dortigen Gottespräsenz anspricht. Das Schlagen des Jerusalemer Ladedeckels hat also ähnlich fundamentale Folgen wie sie für den Betheler Tempel in der Amosvision ausgemalt werden.

Auch in seiner dritten Vision, *Am 7,7-8*,[105] nimmt Amos die Betheler Theologie auf. Er sieht Gott auf einer Mauer aus Stahl[106] stehen mit

---

[103] Vgl. Jes 6,4; dazu *Fey*, 1963, 109f.114; zum Motiv der bebenden Schwellen vgl. *Ouellette*, 1972, 23-27; *Hartenstein*, 1997, 110-136; *ders.*, 2001, 154. In der Verbindung von Kapitell und Schwelle (9,1) sieht Hartenstein (2001, 156-160) unter Verweis auf weitere, allerdings schwache und vielleicht doch eher zufällige Verbindungen (עלה / ירד Am 9,2, Gen 28,12; נצב Am 9,1, Gen 28,13 [vgl. u. S. 173 Anm. 111]; Schwelle / Tor Am 9,1; Gen 28,17) vielleicht zu Recht eine der Stiege von Gen 28,12 vergleichbare vertikale Achsensymbolik, die damit für Bethel von zwei unabhängigen Quellen belegt wäre. Angesichts der terminologischen Differenzen zwischen den Texten, bleibt jedoch unklar, ob wir es mit einer sehr fest und spezifisch geprägten Vorstellung zu tun haben.

[104] Natürlich kann man nicht ausschließen, daß der Judäer Amos Jerusalemer Vorstellungen auf Bethel übertragen hat. Allerdings konnte er in Bethel nur verstanden werden, wenn es dort eine tempeltheologische Konzeption gab, wie sie von ihm vorausgesetzt wird. Methodisch ist es allerdings schwierig, den Jerusalemer Einfluß festzumachen, wenn es in Bethel eine vergleichbare Tempeltheologie gab. Vgl. *Jeremias*, 1993, 244.256.
Die an die fünfte Vision anschließende Doxologie (Am 9,5f) ist in ihrem jetzigen Kontext auf diese Vision und mit ihr auf Bethel bezogen (zur Verbindung mit der Vision vgl. *Paas*, 2002, 259-261) und v6a mag eine Gen 28,12 vergleichbare vertikale Achsensymbolik aufweisen (so *Hartenstein*, 2001, 154-156). Dennoch muß für die Darstellung der Betheler Kulttheologie, auch wenn ein Bezug auf sie keineswegs ausgeschlossen ist, auf die Doxologie verzichtet werden (gegen *Hartenstein*, 2001, 152-166), da der ursprüngliche Bezug auf Bethel fraglich ist und man, zumal wenn sie erst aus exilisch-nachexilischer Zeit stammt, mit dem Einfluß der Jerusalemer Theologie rechnen muß.

[105] Zur Deutung der Vision vgl. die überzeugenden Ausführungen *Uehlingers* (1989, 89-104; vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995; *ders.*, 1993, 246-248). Zur Frage der Verfasserschaft dieser Vision vgl. o. S. 169f Anm. 99.

einer Waffe in der Hand, die ebenfalls aus Stahl ist.[107] Bei der Mauer ist wohl an eine Stadtmauer zu denken.[108] Vielleicht darf man noch einen

---

[106] Statt חוֹמַת אֲנָךְ will man häufig etwas anderes lesen, doch die Änderungen lassen sich nicht begründen und sind in der neueren Literatur zu Recht aufgegeben worden. Gesichert ist inzwischen, daß אֲנָךְ nicht Blei(lot), sondern Zinn bedeutet (vgl. *Beyerlin*, 1988, 18-22; *Weigl*, 1995, 343-387; anders allerdings *Williamson*, 1990, 116).
Uneinigkeit besteht jedoch in der Frage, was mit der Mauer aus Zinn gemeint sein soll. 1) Unter Verweis auf die zentrale Bedeutung der Sozialkritik bei Amos sieht *Weigl* (1995, 183-187) den Wert von Zinn und dessen Bedeutung für die Anfertigung von Luxusgütern im Vordergrund und versteht die Mauer aus Zinn als *Symbol für angehäuften Reichtum*. Gegen diesen Reichtum würde Gott mit der Waffe in der Hand einschreiten.
2) *S. M. Paul* (Hermeneia 1991, 235) hebt hervor, daß die Mauer gerade nicht aus harten Metallen wie Bronze und Eisen besteht, sondern aus weichem Zinn. Sie sei deswegen ein *Symbol der Schwäche* und Schutzlosigkeit Israels.
3) Belege mit Mauern aus Metall (Jer 1,18; 15,20; Ez 4,3; 2 Makk 11,9; eine Reihe von Texten aus Ägypten und Mesopotamien [dazu *Ouellette*, 1973, 324f]) sowie die Bedeutung von Zinn für die Härtung von Kupfer und damit verbunden für die Herstellung von Waffen sprechen – wie meist zu Recht gesehen wird – dafür, daß die Mauer als *Symbol von Stärke* zu verstehen ist. Auf die Stärke des Angreifers bezogen denkt man an eine Belagerungsmauer (erwogen von *Gese*, 1981, 101), an eine dichte Reihe von Soldaten, die mit ihren Schilden wie Zinn silbrig glänzt und eine »Angriffsmauer« bildet (*Bartczek*, 1980, 119-121; vgl. *Ruprecht*, 1996, 65f) oder an ein Bild für einen riesigen Vorrat von Metall, der der Waffenproduktion zur Verfügung steht und damit die ungeheure Rüstungspotenz und militärische Stärke des angreifenden Gottes veranschaulicht (*Gese*, 1981, 101). Da Mauern normalerweise jedoch eine defensive Funktion haben, wird man in der Mauer aus Zinn nicht ein Bild für die Stärke des Angreifers, sondern für die des Verteidigers und für die Uneinnehmbarkeit der Stadt sehen müssen (vgl. *Beyerlin*, 1988, 35-48; *Uehlinger*, 1989, 91-93; *J. Jeremias*, ATD 1995, 102; *Bergler*, 2000, 456f). Dem Bildwert des Ausdrucks wird man dann im Deutschen wohl am ehesten mit der Übersetzung „Mauer aus Stahl" gerecht.

[107] Bei dem Gegenstand in Jahwes Hand, das wie die Mauer als אֲנָךְ bezeichnet wird, handelt es sich nach der seit dem Mittelalter belegten, klassischen Deutung um ein Bleilot, mit dem Jahwe die Unaufrichtigkeit der Mauer bzw. Israels feststellt. Bei dieser Deutung entspricht die Vision den Anklagereden des Amos. Wenn אֲנָךְ jedoch, wie inzwischen klar ist, „Zinn" bedeutet (s. letzte Anm.) und damit ein Mittel zur Härtung von Waffen meint, ist bei dem Gegenstand in Jahwes Hand an eine Waffe zu denken (s. u. S. 173 Anm. 12).
Neuerdings kehren einige zur Übersetzung „Bleilot" zurück. *Hoffmeier* (1998, 304-319) denkt an das Bleilot, das es damals an Wagen gab. Unter Verweis auf die Wage in ägyptischen Darstellungen vom Totengericht meint er, Jahwe solle mit dem Bleilot bzw. der Wage in der Hand als Richter dargestellt werden und Israel werde von ihm zu leicht befunden. Nach *Heyns* (1997, 27-38) ist das Bleilot hier als Instrument der Zeitmessung zu verstehen, das in der Hand Jahwes dessen Macht über die Zeit, die Geschichte Israels und die kosmischen Mächte der Natur veranschauliche.

[108] Vgl. *Beyerlin*, 1988, 40f; *Uehlinger*, 1989, 90.93; *J. Jeremias*, ATD 1995, 102. In Amos 1,7.10.14 ist חוֹמָה eindeutig im Sinne von „Stadtmauer" gebraucht. Etymologisch liegt der Wurzel wohl die Bedeutung „schützen" zugrunde.

Schritt weiter gehen und vermuten, daß Amos hier speziell die Stadtmauer von Bethel im Blick hat.[109] Dafür spricht immerhin, daß zumindest ein Redaktor die Vision mit der Amazja-Szene verbunden hat, die in Bethel spielt, und dafür spricht auch die Verbindung zur fünften Vision.[110] In beiden Visionen sieht Amos nämlich, wie Jahwe auf etwas steht,[111] dort auf *dem* Altar, hier auf einer Mauer. Bei „*dem* Altar" mußten damalige Leser an Bethel denken, und so legt sich die Vermutung nahe, daß die dritte Vision die Mauer von Bethel im Blick hat.

Ist diese Vermutung richtig, wäre damit für die Betheler Theologie ein weiterer Baustein gewonnen und umgekehrt würde auch wieder die Vision an Profil gewinnen. Mit dem Bild von einer Mauer aus Stahl, von einer unüberwindlichen Mauer spielt Amos dann nämlich auf die Vorstellung von der Uneinnehmbarkeit der Stadt an, eine Vorstellung, die man tempeltheologisch wohl mit der Präsenz Gottes begründet und die man im Rahmen des Staatskultes wohl auf das ganze Staatsgebiet ausgeweitet hat.[112] Dieser Vorstellung tritt Amos entgegen, wenn er Jahwe

---

[109] Nach *Schart* (1998, 86.103) ist zumindest auf der redaktionellen Ebene (7,9) Samaria gemeint. Der für diese These angeführte Verweis auf das Königshaus in v9 ist jedoch nicht zwingend, da auch Bethel mit seinem königlichen Heiligtum dem Königtum eng verbunden war.

[110] Zur Verbindung zwischen den beiden Visionen vgl. *Ruprecht*, 1996, 66f; *Linville*, 1999, 37f; *Bergler*, 2000, 454-460.

[111] Es fällt auf, daß sich נצב על mit göttlichem Subjekt außer in den beiden Visionen auch in Gen 28,13 findet, ansonsten aber im Alten Testament nicht belegt ist (allenfalls Gen 18,2). Da die Wendung im Kontext des Quellentextes, dem Gen 28,13 zuzuordnen ist (s. o. S. 152-157), ohne besondere theologische Prägnanz gebraucht wird (Jahwe steht bei Jakob) und sie diese erst durch die Verbindung der beiden Quellenschriften erhält (Jahwe steht auf der Himmelsrampe), wird man aus dieser Beobachtung nicht auf eine geprägte Wendung der Betheler Theologie schließen dürfen (anders *Hartenstein*, 2001, 159).

[112] Die Vorstellung von der Gegenwart Gottes klingt in der dritten Vision möglicherweise in einem Wortspiel an, das ein Pendant zum Wortspiel der parallel aufgebauten vierten Vision bietet. Das Fremdwort אנך „Zinn" läßt nämlich als assyrischen Lehnwort vielleicht schon an die Assyrer denken, soll möglicherweise auch die Klageverben אנח „seufzen" und ענק „stöhnen" anklingen lassen, läßt sich aber vor allem – zumal wenn man von einer ursprünglich defektiven Schreibweise ausgeht, wie sie z.B. in der Kilamuwa- (Z. 1 u.ö.) und der Mescha-Inschrift (Z. 1 u.ö.) belegt ist – als Anspielung auf אנכ(י) „ich" erklären, und dabei ist aufgrund von v8b an das Ich Gottes zu denken. Das Wortspiel würde die ohnehin deutliche Verbindung zwischen der Angriffswaffe und Gott verstärken: Die Waffe bzw. Jahwe wütet in der Mitte des Volkes (vgl. Amos 5,17). Es würde aber auch darauf verweisen, daß die schützende Kraft der Mauer auf der Gegenwart Gottes beruht. Vgl. *Baltzer*, 1991, 11-16; *J. Jeremias*, ATD 1995, 103; *Bergler*, 2000, 458f; *Schart*, 1998, 104f; *Linville*, 1999, 30f.
Eine Parallele bietet ein Ischtar-Hymnus, in dem sich das bei Amos angedeutete Wortspiel explizit findet. Die Göttin preist sich selbst: „Zinn bin ich, Bronze bin

als kriegerischen Gott mit einer Waffe bzw. – wie der spätere v9 präzisiert[113] – mit einem Schwert in der Hand gegen Israel einschreiten sieht.[114] Auch hier wird also die Präsenzvorstellung aufgenommen, inhaltlich aber in ihr Gegenteil verkehrt.[115] Der rettende deus praesens präsentiert sich als richtender deus praesens. Für uns entscheidend ist: Den Punkt, in dem die drei Ätiologien konvergieren, bestätigt Amos auf seine Weise. Gott wohnt in Bethel, in der Gottesstadt, die aufgrund der Gegenwart Gottes als uneinnehmbar gilt. Er ist im Staatskult auch über Bethel hinaus für sein Volk präsent.

Ist die Frontstellung des Amos erkannt, wird auch die Spitze weiterer Texte deutlich. In *5,18-20* setzt sich der Prophet mit Menschen auseinander, die den Tag Jahwes als einen Tag des Lichts und der Rettung herbeisehnen. Wer sind diese Menschen, denen Amos ein tödliches Wehe entgegenschleudert? Nach der Frontstellung, die in den Visionen zu erkennen ist, dürfen wir vermuten, daß Amos hier ganz speziell die Vertreter der Betheler Tempeltheologie im Blick hat. Sie sind es, die den Tag Jahwes in Aufnahme alter Traditionen als einen Tag des machtvollen Einschreitens Gottes zugunsten Israels verstehen und ihn deswegen als Tag des Lichts herbeisehnen. Der Text läßt sich also sehr gut im Rahmen der Auseinandersetzung des Propheten mit der Betheler Theologie und ihren Vertretern verstehen, ja wenn man ihn in diesem Kontext sieht, gewinnt er enorm an Profil.[116]

In diese Auseinandersetzung paßt auch der Konflikt mit Amazja. Der bedeutendste Gegner des Propheten ist nach Darstellung der Tradenten, auf die 7,10-17 zurückgeht, nicht der König, sondern der Oberpriester von Bethel, also der amtliche Vertreter der Betheler Tempeltheologie.

1Kön 12,28 und Ex 32,4 stimmen darin überein, daß sie das Stierbild von Bethel als Repräsentation des Exodusgottes einführen. Dem-

---

ich“ bzw. „Zinn bin ich, Zinn der Bronze [bin ich]“ (die Rekonstruktion des Textes ist nicht ganz klar: *a-na-ku anā-ku a-na-ak si-par-ri* – so *Schollmeyer*, 1908, 223, Z. 24 – oder *anāku anāku anāk siparri* [*anāku*] – so *Falkenstein*, 1964, 76).

113 Vgl. *Schart*, 1998, 86.

114 Ging *Beyerlin* (1988, 41-48) in seiner grundlegenden Arbeit, davon aus, daß Gott auf der Mauer eine verteidigende Funktion habe, so hat *Uehlinger* (1989, 94-101) überzeugend gezeigt, daß er eine angreifende Funktion hat, der Umschwung zum Angriff somit nicht erst in der Erklärung von v8, sondern bereits im Bild von v7 anzusetzen ist (vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 102; *Bergler*, 2000, 457f). *Ruprecht* (1996, 66-68) zieht das aus Ägypten bekannte Bild vom Pharao heran, der seine am Schopf ergriffenen Feinde mit einer Keule in der ausholenden Rechten niederschlägt, und sieht Jahwe derart gegen sein Volk einschreiten.

115 Vgl. *Bergler*, 2000, 458.

116 Vgl. *Smelik*, 1986, 247.

nach wurde Jahwe in Bethel insbesondere als der Gott des Exodus gefeiert.[117] Das legt die Vermutung nahe, daß die Betheler Theologie ihr Erwählungsbewußtsein und ihre Heilserwartung geschichtlich mit dem Verweis auf das Exodusgeschehen begründet hat. Vor diesem Hintergrund wird das besondere Profil von *Am 9,7* mit seiner Spitze gegen die Betheler Theologie deutlich.

> Ihr Söhne Israels seid ihr mir nicht wie die Söhne der Kuschiter?
> Habe ich nicht Israel aus dem Lande Ägypten heraufgeführt,
> und die Philister aus Kaphtor und Aram aus Kir?

Auch die Philister und Aramäer, die Erzfeinde Israels, hatten ihren Exodus. Das Exodusgeschehen ist also nichts Besonderes. Es kann die eigene Erwählung nicht begründen. Mit dieser Auffassung dürfte sich Amos ganz speziell gegen die Betheler Heilstheologie und ihre Grundlagen wenden.

6.3 Reflexe der Betheler Theologie bei Hosea

Ähnlich wie Amos nimmt auch Hosea auf die Betheler Theologie Bezug. Als die Assyrer das Nordreich eroberten, haben sie das Stierbild von Bethel wahrscheinlich als Beute abgeschleppt,[118] und genau darauf dürfte *Hos 10,5* anspielen:

> 5 Um das ‘Stierding’ von Beth-Awen
> fürchtet die Bewohnerschaft Samarias.
> Ja, sein Volk trauert um es,
> und seine Götzenpriester johlen um es,
> um seine Herrlichkeit,
> denn sie ist ausgezogen von ihm.
> 6 Auch es wird nach Assur getragen
> als Tribut für den Streitkönig.

Wenn Hosea hier von der Herrlichkeit, von dem כָּבוֹד des Stierbilds spricht, dann angesichts der Geschehnisse nicht ohne Sarkasmus,[119] aber dieser Sarkasmus basiert darauf, daß es sich bei dem Begriff „Herrlichkeit“ um einen Begriff der Betheler Theologie handelt. Von sich aus wäre Hosea nie auf die Idee gekommen, dem von ihm verachteten Stierbild Herrlichkeit zuzuschreiben. Folglich nimmt er in 10,5 die

---

[117] Vgl. *Dozeman*, 2000, 60.

[118] Vgl. o. S. 48f.

[119] Zum ironischem Stil von Hos 10,5f vgl. u. S. 184-186.

theologische Deutung des Stierbilds auf, und dies, um zu zeigen, daß es mit der Herrlichkeit des Stierbilds nicht weit her sein kann.[120]

Für uns ergibt sich aus der Hosea-Stelle, daß man am Betheler Tempel von der Herrlichkeit des Stierbilds sprach, und damit kann nach allem, was wir über das Stierbild wissen (vgl. Ex 32,4; 1Kön 12,28), nichts anderes gemeint gewesen sein als die Herrlichkeit des Exodusgottes, die Herrlichkeit Jahwes. Mit Herrlichkeit ist dabei ganz äußerlich der Goldüberzug des Gottesbildes im Blick, doch dieser Goldüberzug soll nur auf das Eigentliche verweisen, nämlich auf die Wirkmächtigkeit des Bildes bzw. des in ihm präsenten Gottes.[121]

Wie bei Amos gewinnen auch bei Hosea einige Texte an Prägnanz, wenn man sie vor dem Hintergrund der Betheler Theologie versteht. In *Hos 12,10* und *13,4* stoßen wir auf die Selbstvorstellungsformel „Ich bin Jahwe, dein Gott, vom Lande Ägypten her!“. Mit ihr nimmt der Prophet wohl nicht die erst später anzusetzende Präambel des Dekalogs auf, sondern die mit dem Stierbild verbundene und aus Ex 32,4 und 1Kön 12,28 bekannte Kultformel „Das ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat!“. Diente die Formulierung im Kult dazu, den Heilswillen und die Heilsmacht Jahwes zu vergegenwärtigen, so wird sie bei Hosea auf den Kopf gestellt. Sie leitet hier ein Gerichtswort ein. Der Reichsgott, der sich im Exodus als Heilsgott erwiesen hat, kündigt jetzt Unheil an, schlimmer noch: Er selbst ist es, der das Unheil bewirkt.[122]

Ganz konkret gipfelt das Unheil für Israel in der Deportation nach Assyrien. Hosea faßt dies in eine theologische Chiffre. Er spricht in *9,3* und *8,13* von einer Rückführung nach Ägypten und nimmt auch damit

---

[120] Auch in Ps 106,19f könnte כָּבוֹד ein später Reflex der Betheler Terminologie sein. Nach 1Sam 4,21 wurde „Herrlichkeit“ in vergleichbarer Weise im Blick auf die Lade ausgesagt. Nach *A. A. Macintosh* (ICC 1997) ist mit „Herrlichkeit“ der Tempelschatz gemeint, von dem König Hosea Tribut an die Assyrer entrichtet hat.

[121] Vgl. o. S. 97. Häufig bezieht man כָּבוֹד nur auf den materiellen Wert des Stierbildes, konkret den Goldüberzug, der als Tributleistung nach Assur abgeführt worden sei (vgl. *W. Rudolph*, KAT 1966; *J. L. May*, OTL 1969; *H. W. Wolff*, BK ^{3}1976; *J. Jeremias*, ATD 1983). Nach *F. I. Andersen – D. N. Freedman* (AB 1980) wird hier ein Titel Jahwes auf den Gott von Samaria (שְׁכַן שֹׁמְרוֹן) übertragen. *Utzschneider* (1980, 117f; vgl. *D. Stuart*, WBC 1987) betont demgegenüber, daß hier wie in 1Sam 4,21f der ideelle Wert gemeint ist. Zu Recht bezieht er כָּבוֹד auf die machtvolle Gegenwart Gottes. Man muß sich jedoch davor hüten, mit „materiell – ideell“ eine falsche Alternative aufzubauen, da das Materielle hier eine Idee zum Ausdruck bringt. *Uehlinger* (2003, These 2) erwägt, ob die von den Priestern noch bejubelte Herrlichkeit nicht vielleicht von dem bereits verschleppten Stierbild gelöst und verselbständigt worden sei, der Begriff also nicht mehr den Goldüberzug im Blick habe.

[122] Vgl. *Pfeiffer*, 1999, 171-178.221f.

die Exodustradition auf. In der Verschleppung nach Mesopotamien wird der Exodus rückgängig gemacht. Diese Ankündigung gewinnt an Prägnanz, wenn man sie wie die oben genannte Selbstvorstellungsformel vor dem Hintergrund der Betheler Kultformel und ihrem Verweis auf den Exodus lesen darf. Genau das, was die Betheler Theologie traditionell als die zentrale Heilstat des im Stier präsenten Gottes feierte, wird von Hosea aufgenommen, jedoch auf die Hörner genommen. Jahwe, der Israel aus Ägypten ins Land heraufgeführt hat, garantiert keineswegs den Bestand des Staates, sondern führt Israel wieder aus dem Land. Diese Aussage trifft die Betheler Theologie ins Mark. Sie ist ein Gegenentwurf zur offiziellen Theologie des Staatskultes, eine unerhörte Provokation.[123]

6.4 Reflexe der Betheler Theologie in weiteren Texten

1) In *Jer 48,13* kündigt ein Fremdvölkerspruch Moab Unheil an:

> „Und Moab wird an Kemosch zuschanden werden,
> wie das Haus Israel an Bethel zuschanden wurde, auf das es vertraute."

Mit „Bethel" hat der Vers – so wird vielfach behauptet – nicht den Ort, sondern den in Syrien beheimateten Gott gleichen Namens[124] im Blick. Tatsächlich spricht die Parallelisierung mit dem moabitischen Gott Kemosch dafür, daß mit „Bethel" der Gott gemeint ist. Entscheidend für die Nennung Bethels ist jedoch etwas anderes: Man muß nämlich fragen, warum ausgerechnet dieser Gott Bethel genannt und mit dem Untergang des Nordreichs in Verbindung gebracht worden sein soll, obwohl er in diesem unseres Wissens keine besondere Verehrung genoß und mit Sicherheit im Gegensatz zu Kemosch nicht als Staatsgott fungierte. Die Erwähnung Bethels ist im Kontext nur sinnvoll, wenn mit der Nennung zumindest in erster Linie auf den Kultort angespielt wird, der das Staatsheiligtum beherbergte.[125] Der Vers will sagen: Trotz dieses Kultes im Staatsheiligtum, auf das man vertraute, ist Israel untergegangen.

Wenn man den Vers in diesem Sinne versteht, setzt er eine Betheler Theologie voraus, die die Uneinnehmbarkeit Bethels und wohl auch des Nordreichs verkündete. Eine derartige Theologie hat sich in Israel als irrig erwiesen, und sie wird sich – so der Spruch – auch für Moab und

---

[123] Vgl. *Pfeiffer*, 1999, 178-186.221f.

[124] Vgl. o. S. 81-86.

[125] Vgl. *Galling*, 1944, 30.

sein Vertrauen auf Kemosch als irrig erweisen. Was hier im Blick auf Bethel und seine Theologie anklingt, entspricht den Bethel-Aussagen des Amos- und des Hoseabuches. Man vertraute auf Jahwe, auf seinen Kult in Bethel und wähnte sich dank des Tempels, von dem die fünfte Amos-Vision spricht, hinter einer Mauer aus Stahl, wie es die dritte Amos-Vision ausdrückt, in Sicherheit. Aber genau gegen dieses Sicherheitsdenken wendet sich Amos und kündigt den Untergang an, vergleichbar dem, auf den Jer 48,13 bereits zurückblickt.

2) Auch die Erzählung in *Ri 20f* setzt die Vorstellung von Gottes heilvoller Gegenwart in Bethel voraus. Sie handelt von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Benjamin und den übrigen Stämmen Israels. Letztere ziehen vor dem Kampf nach Bethel, um Gott zu befragen (v18.27; vgl. v23). Nach einer ersten Niederlage kommen sie erneut dorthin, um vor Jahwe zu sitzen und zu klagen (v26). Später in Kap. 21,2f zieht man ein weiteres Mal nach Bethel, um vor Jahwe zu sitzen, zu klagen und ihn zu befragen. Die Erzählung setzt damit die Präsenzvorstellungen der Betheler Theologie voraus. Wenn in dem Zusammenhang davon die Rede ist, daß die Bundeslade zu jener Zeit in Bethel stand (20,27f), so wird hier literarisch mit Bethel auch ein Kultgegenstand verbunden, zu dem Präsenzvorstellungen gehören. Insofern ist die Lokalisierung der Bundeslade in Bethel, auch wenn es sich um eine späte Fiktion handelt,[126] sachlich-theologisch eine durchaus adäquate Weiterführung traditioneller Betheler Präsenzvorstellungen.

In Ri 20 stellt sich die Frage, warum sich die gegen Benjamin kämpfenden Stämme Israels nach der Darstellung des Erzählers in zwei Orten sammeln, nämlich zunächst in Mizpa und dann in Bethel. Nach *Kurt Galling* hat die von ihm als sehr alt betrachtete Erzählung zunächst nur Mizpa als Versammlungs- und Befragungsort angegeben (vgl. v1.3). Erst ein später Bearbeiter habe diesen Ort in v18 und v26 durch Bethel ersetzt.[127] *R. G. Boling* (AB 1975) geht nicht von einer Schichtung aus, sondern versteht בֵּית־אֵל als „Gotteshaus“, und zwar als den Tempel von Mizpa. Hätte der Verfasser בֵּית־אֵל jedoch in diesem Sinne gemeint, hätte er vermutlich, da man hier Jahwe befragen und sich vor ihm niederlassen wollte, vom Haus Jahwes oder Elohims gesprochen (v18). Mit בֵּית־אֵל dürfte also, dafür spricht auch v31, die Stadt Bethel gemeint sein. Die mit der Ortsangabe im Kontext verbundenen strategischen Probleme können hier ebenso wie literarkritische Überlegungen und die Frage der Datierung auf sich beruhen, denn ganz gleich auf wen die

---

[126] Vgl. o. S. 135f.

[127] *Galling*, 1944, 31. *Schunck* (1963, 58-63) schreibt sowohl die Nennung Mizpas, als auch die Bethels einem deuteronomistischen Redaktor zu. *Crüsemann* (1978, 158-160) hält 20,26 für ursprünglich, 20,18 jedoch für sekundär. *Veijola* (1982, 186-188) weist die Gottesbefragungen einem spätdeuteronomistischen Redaktor (DtrN) zu. *Becker* (1990, 272-287) zählt die Bethel-Stellen zur Grundschicht des Textes. Zu Schichtung, Datierung und topographischen Verhältnissen vgl. auch *Rösel*, 1976, 31-46; *Blenkinsopp*, 1998, 30f.

Lokalisierung in Bethel zurückgeht und aus welcher Zeit der Text stammt, in jedem Fall sind mit ihr Vorstellungen von der Präsenz Gottes an diesem Ort verbunden.[128]

3) In *1Sam 10* salbt Samuel Saul zum König. Anschließend kündigt er ihm unter anderem an, ihm würden bald drei Männer begegnen, die hinaufziehen zu dem Gott, der in Bethel ist (10,3). Auch diese Aussage bezeugt die Vorstellung von der Gegenwart Gottes in Bethel, ja setzt sie ganz selbstverständlich als bekannt voraus.

4) In *Ri 2,1-5* glaubt *Kurt Galling* eine Ätiologie des Betheler Heiligtums gefunden zu haben. Der Text erzählt, wie der Engel Jahwes nach Bochim kommt und zu Israel spricht. Er wirft dem Volk vor, die Fremdkulte der anderen Völker nicht völlig ausgerottet zu haben, und erinnert es deswegen an für diesen Fall ausgesprochene Drohungen.[129] Die Israeliten beginnen zu weinen (בכה), und daraufhin erhält der Ort den Namen „Bochim / Weinende" (בֹּכִים), mit dem er merkwürdigerweise von vornherein eingeführt wird.

Es fällt auf, daß einige Handschriften hinter v1a „Und der Engel Jahwes ging von Gilgal hinauf nach Bochim" eine Lücke aufweisen und die LXX an dieser Stelle zufügt „und (zwar) nach Bethel und zum Haus Israel". Das unbekannte und sonst nicht belegte Bochim wird also mit Bethel identifiziert. Vielleicht macht die LXX damit explizit, was schon der hebräische Text meinte. Dafür, daß bereits er Bethel im Blick hatte, kann man allerdings nur anführen, daß Bethel wie hier Bochim mehrfach neben Gilgal belegt ist (Am 4,4; 5,5; Hos 4,15; Ri 2,1) und als Ort des Weinens Tradition hat (Ri 20f), ja es dort sogar eine „Eiche des Weinens" gegeben haben soll (Gen 35,8).[130]

Kurt Galling, der eine Grundschicht des Textes dem Jahwisten zuschreibt, geht von der Identifizierung mit Bethel aus noch einen Schritt weiter. Er glaubt, in dem Text eine Betheler Kultätiologie finden zu können: „Der Engel Jahwes legitimiert Bochim, d.h. die Kultstätte von Bethel. Wir haben hier gewissermaßen einen gegenüber der Jakobtradition selbständigen zweiten ἱερὸς λόγος des Heiligtums."[131]

Diese These ist jedoch mit erheblichen Unsicherheiten behaftet: Erstens ist die Identifizierung Bochims mit Bethel keineswegs sicher. Bei dem Zusatz der LXX kann es sich um eine gelehrte, auf Gen 35,8 und/oder Ri 20,26 basierende Glosse handeln. Zweitens ist der Text stark deuteronomistisch geprägt und spät anzusetzen.[132] Eine alte Grundschicht, die als Kultätiologie charakterisiert werden könnte, läßt sich nicht rekonstruieren. Drittens bietet der Text eine ganz andere Vorstellung als die Betheler Theologie. Hier ist nämlich gerade nicht von der Präsenz Jahwes die Rede. Zum einen geht es nur um den Engel bzw. Boten Jahwes, zum anderen nur um eine kurze Erscheinung. Er kommt von Gilgal und, da von seinem Verbleib in Bochim keine Rede ist, klingt auch keine Präsenzvorstellung an. Damit

---

[128] *Garcia-Treto* (1967, 240ff) rekonstruiert aus dem, was die Israeliten nach Ri 20f einst in Bethel gemacht haben, ein dreitägiges Fest, bei dem es sich um das zentrale Fest dieses Kultortes handeln soll. Der Text läßt sich jedoch weder als Ätiologie noch als Beschreibung der Durchführung eines längeren Festes verstehen.

[129] Vgl. *van der Kooij*, 1995, 294-306.

[130] Vgl. *Becker*, 1990, 50; *Amit*, 2000a, 121-131; *dies.*, 2000b, 119-129.

[131] *Galling*, 1943, 149f; 1944, 30f (dort Zitat). *Garcia-Treto* (1967, 225-227.234-238; vgl. 250ff) nimmt unter Verweis auch auf Ri 20,26; Hos 10,5; 12,5 an, daß es in Bethel ein Fest mit einem rituellen Weinen gegeben habe und betrachtet Ri 2,1-5 als Ätiologie dieses Festes.

[132] Vgl. *Veijola*, 1982, 185; *A. Soggin*, OTL ^{2}1987; *Becker*, 1990, 49-57; *Blum*, 1990, 366-369; *Schmitt*, 2000, 321f.

wird die These von der Identifizierung mit Bethel fraglich. Jedenfalls haben wir hier keinen Beleg für die Vorstellung von der Gegenwart Gottes in Bethel.

5) Der Benjaminspruch des Mosesegens, *Dtn 33,12*, lautet nach dem masoretischen Text: „Zu Benjamin sagt er: Liebling Jahwes, er wohnt sicher bei ihm, schirmt ihn ab alle Tage, und zwischen seinen Schultern/Berghängen wohnt er.“ Dieser Spruch wird zuweilen mit dem Tempel von Bethel in Verbindung gebracht.[133] Die Vorstellung von Jahwes Wohnen und Abschirmen nehme eine tempeltheologische Konzeption auf, und die Aussage vom Wohnen zwischen den Berghängen Benjamins lasse an einen konkreten Tempel im Gebiet Benjamins denken, und zwar in erster Linie an den Tempel von Bethel. Diese Deutung stellt jedoch vor eine Fülle von Problemen:

a) Abgesehen von Unsicherheiten in der Textüberlieferung, die zu verschiedenen Vorschlägen zur Änderung des masoretischen Textes geführt haben,[134] wirft der Spruch vor allem die Frage auf: Wer ist in v12b Subjekt von שֹׁכֵן, und was bedeutet וּבֵין כְּתֵיפָיו?[135] Wohnt Jahwe zwischen Berghängen oder sitzt Benjamin zwischen den Schultern Jahwes, d.h. wird Benjamin von Jahwe wie von einem Vater getragen[136]? Nur wenn der Spruch im Sinne der ersten Möglichkeit zu verstehen ist, können wir mit der Aufnahme tempeltheologischer Vorstellungen rechnen.

b) Im Kontext der auf die einzelnen Stämme bezogenen Segenssprüche stellt sich die Frage: Bezieht sich v12 ursprünglich auf Benjamin? Es fällt auf, daß der eigentliche Spruch weder den Stammesnamen noch eindeutige Anspielungen auf Benjamin enthält. Nur die Überschrift macht den Vers zu einem Benjaminspruch. Die Annahme, daß v12 auf dem Hintergrund der Betheler Tempeltheologie formuliert wurde, setzt aber die in der Forschung vielfach bestrittene[137] Annahme voraus, daß sich der Spruch ursprünglich auf ein Gebiet bezogen hat, zu dem Bethel gehörte.

c) Historisch stellt sich die Frage, wo es in Benjamin Tempel gab. Die Grenzbeschreibung Jos 18,11-13 und die Städteliste Jos 18,22 (vgl. Neh 11,31) rechnen Bethel zum Gebiet Benjamins, jedoch entsprechen sie damit den Verhältnissen der josianischen Zeit. Während der Königszeit gehörte Bethel nach der Grenzbeschreibung Jos 16,1-3 und der Eroberungserzählung von Ri 1,22-26 zum Stammesgebiet Josefs (vgl. 1Chr 7,20ff).[138] Deswegen hat man an andere Städte gedacht, nämlich an Nob, Mizpa, Gilgal und auch an Jerusalem, das in Jos 15,8; 18,16; 18,28 zum Gebiet Benjamins gerechnet wird.[139]

Aus all dem ergibt sich: Es ist zwar nicht auszuschließen, daß der Benjaminspruch auf dem Hintergrund der Betheler Tempeltheologie entstanden ist, die These läßt sich aber auch kaum wahrscheinlich machen, ja ist mit so großen Unsicherheiten behaftet, daß sie nicht als Beleg für eine Betheler Theologie herangezogen werden kann.

---

[133] Z.B. *Dumermuth*, 1958, 91-95; *Zobel*, 1965, 110f.

[134] Vgl. *Dumermuth*, 1958, 91f; *Heck*, 1984, 523-526; zu den antiken Versionen vgl. *Beyerle*, 1997, 136-139

[135] Zu den Problemen vgl. *Beyerle*, 1997, 140f.

[136] So *Heck*, 1984, 527-529.

[137] *Dumermuth* (1958, 93f) zieht v12 zum Josefspruch. *Beyerle* (1997, 142-151) rechnet v12 dem Rahmenpsalm zu, der Dtn 33 zugrunde liege. In diesem habe der Vers mit Benjamin nichts zu tun gehabt. Erst ein Redaktor habe ihn angesichts des geographisch verstandenen בֵּין כְּתֵיפָיו „zwischen Berghängen“ und entsprechender Aussagen über das Gebiet Benjamins in Jos 18,11ff sowie anderer Querverweise auf Benjamin bezogen.

[138] Vgl. o. S. 12-14.

[139] Vgl. den Überblick bei *Heck*, 1984, 526f.

7 Die Kritik an und die Polemik gegen Bethel

7.1 Im Amosbuch

Die Kritik an Bethel beginnt unseres Wissens bei Amos. Er prangert in *4,4* an, was im dortigen Tempel geschieht:

> „Kommt nach Bethel und sündigt,
> nach Gilgal, sündigt weiter.
> Bringt eure Schlachtopfer dar am Morgen,
> am dritten Tag euren Zehnten!"

Dieses Wort ist geprägt von Sarkasmus, ja von bitterem Spott! Amos schlüpft in das Gewand eines Priesters, ruft das Volk zur Wallfahrt und im gleichen Atemzug zur Sünde auf. Doch was wirft Amos den Menschen, die in Bethel ihre Erntefeste feiern, vor? Gegen was wendet er sich? Er wendet sich nicht – das muß auffallen – gegen das Stierbild, das zu seiner Zeit im Tempel stand. Er wendet sich überhaupt nicht gegen irgendwelche kultischen Mißstände, bestimmte Riten oder Praktiken, schon gar nicht gegen den Kult als solchen, ist also nicht „der Bahnbrecher im Kampf gegen die Kultreligion", zu dem ihn manche Protestanten in der eigenen Distanz zum Kult gern stilisiert haben.[1] Amos wendet sich vielmehr dagegen, daß die Reichen die Armen unterdrücken, daß sie das Recht mit Füßen treten und dabei scheinheilig weiter ihre Opfer darbringen. Jahwe verwirft solche Opfer, weil sie nicht vom rechten Verhalten begleitet sind. Und wo das nicht der Fall ist, ist jedes Pochen auf die im Kult erfahrbare Präsenz Gottes und auf das aus dieser Präsenz abgeleitete »Gott mit uns« ein absurdes Sekuritasdenken. Die Anklagen des Amos richten sich also gegen Mißstände im sozialen Bereich – Mißstände, die auch den Betheler Kult pervertieren –, aber eben nicht gegen den Betheler Kult als solchen. Der Gedanke von 4,4 wird in *5,4f* aufgenommen:

4 Denn so spricht Jahwe zum Haus Israel:

---

[1] Vgl. *Volz*, 1949, 145-161, Zitat 152. Nach *Barstad* (1984, 57) wendet sich Amos gegen Fremdkulte und Synkretismus; vgl. dagegen *Ernst*, 1994, 132.

„Suchet mich, und ihr werdet leben.
5 Aber Bethel sollt ihr nicht suchen,
und nach Gilgal sollt ihr nicht gehen,
und nach Beerscheba sollt ihr nicht ziehen,
denn Gilgal wird gewiß ins Exil verschleppt
und Bethel wird zur Unheilsstätte.“

Dieser kurze Text lebt von dem Gegensatz zwischen dem Aufruf zur Gottessuche, zum Gottesdienst auf der einen Seite und dem Verbot, am Kult teilzunehmen, auf der anderen Seite. Wie in 4,4 schlüpft der Prophet mit seinem Aufruf in die Rolle eines Priesters. Wie dort leitet er sein Wort damit ein, daß er eine bekannte kultische Formulierung zitiert, um sich dann aber wie dort von den verlogenen Wallfahrten nach Bethel und Gilgal zu distanzieren. Das Wort gipfelt darin, daß den beiden Orten Unheil angekündigt wird.

Der Unheilsankündigung gegen Bethel entsprechen die dritte und die fünfte Vision des Amos. In ihnen sieht der Prophet, wie Jahwe gegen die Stadt einschreitet und wie der Tempel von Bethel zerstört wird, also genau das, was 5,4-5 ankündigt.[2] Festzuhalten bleibt: Amos wendet sich gegen den Staatskult in Bethel. Er kritisiert das Verhalten der reichen Oberschicht, das diesen Kult pervertiert, und kündigt Bethel deswegen Unheil an. Die Bethel-Kritik steht bei Amos also im Kontext der Sozialkritik.

Das Unheil kam endgültig, als der judäische König Josia die heilige Stätte von Bethel um 620 v. Chr. zerstörte. Die Tradenten des Amosbuches sahen in diesem Ereignis die Unheilsankündigung des Propheten erfüllt und fühlten sich deswegen dazu berechtigt – vielleicht sogar verpflichtet –, das Amosbuch im Blick auf die Zerstörung des Betheler Tempels fortzuschreiben.[3] In dem Gerichtswort *3,12-15** hatte Amos den Reichen Samarias die Zerstörung ihrer Häuser und Villen angekündigt. Die Überlieferer haben diese Ankündigung, die von ihnen jetzt allerdings als Warnung verstanden wird,[4] in v13f in sachlicher Anlehnung an die fünfte Vision auf die Zerstörung des Betheler Kultes ausgeweitet:

13 Hört und warnt das Haus Jakob – Spruch des Herrn Jahwe, des Gottes Zebaoth:
14 „Ja, an dem Tag, da ich die Verfehlungen Israels an ihm ahnde,
werde ich sie an den Altären Bethels ahnden,
und die Hörner des Altars werden abgeschlagen
und zur Erde fallen.“

---

[2] Zum Bezug der beiden Visionen auf Bethel vgl. o. S. 169-174.

[3] Zur Schichtung von Amos 3,12-15 vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 40-44.

[4] Zu עור *hif* + בְּ vgl. o. S. 137 Anm. 270.

In 1Kön 13,2 kündigt ein anonymer Gottesmann König Jerobeam I., der gerade auf dem von ihm erbauten Betheler Altar steht, an, daß Josia eben diesen Altar durch Leichenverbrennungen entweihen werde. 2Kön 23,15ff konstatiert die Erfüllung jenes Wortes: Josia verbrennt Leichen auf dem Altar und reißt ihn darüber hinaus ab. Da Amos 3,14 zu den beiden Stellen des deuteronomistischen Geschichtswerks keine Stichwortverbindungen aufweist und von der Zerstörung mit dem Abschlagen der Hörner eine ganz eigene Vorstellung entwickelt, haben wir es hier mit zwei literarisch unabhängigen Traditionen zu tun, die sich jedoch auf dasselbe historische Ereignis beziehen und dabei das gleiche Ziel verfolgen. Sie wollen die Zerstörung des Betheler Altars und damit des ganzen Heiligtums durch Josia legitimieren und propagieren. In beiden Fällen geschieht dies dadurch, daß sie Ankündigungen dieser Tat Propheten vergangener Zeiten in den Mund legen, um die Tat so als gottgewollt zu deklarieren. Amos wird durch die Prophezeiung ex eventu zugleich als wahrer Prophet ausgewiesen.[5]

Bei *Am 5,6* handelt es sich um einen Zusatz, der mit 5,14f als eine Fortschreibung von 5,4f anzusehen ist, die – wie der Begriff „Rest Josefs" zeigt (5,15) – den Untergang Israels von 722 v. Chr. bereits voraussetzt.[6] Der Zusatz mahnt Israel zur rechten Gottesverehrung,[7] damit Jahwe das Haus Josef nicht durch Feuer völlig vernichtet. Der Vers endet mit der Wendung לְבֵית־אֵל. Da sie sich syntaktisch nicht in den voranstehenden Satz einbeziehen, sondern nur als selbständige Bemerkung im Sinne von „Auf Bethel zu beziehen!" verstehen läßt,[8] haben wir es hier wohl mit einem späteren Zusatz zu tun, der wie 3,14 eine vorgefundene Unheilsankündigung auf die Zerstörung Bethels durch Josia bezieht, um das Geschehen als vom Propheten angekündigt und damit von Gott gewollt zu legitimieren.[9]

Hinter den beiden Zusätzen, 3,13f und 5,6, steckt eine ganz andere Sicht von Bethel als bei Amos. Für den Propheten war der Betheler Staatskult mit seinem Stierbild als solcher noch kein Stein des Anstoßes, und die Vorstellung von der „Sünde Jerobeams" war ihm gänzlich unbekannt. Genau diese Vorstellung muß bei den Redaktoren, die in 3,13f und 5,6 ihre Spuren hinterlassen haben, aber vorausgesetzt wer-

---

[5] Vgl. o. S. 70f.136f.

[6] Vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 59ff.

[7] „Jahwe suchen" ist hier anders als in v4 in einem weiteren Sinne zu verstehen; vgl. *J. Jeremias*, ATD 1995, 71f.

[8] Vgl. in Jes 61,3 den Zusatz „zu beziehen auf die Trauernden Zions"; dazu *Koenen*, 1988, 567f.

[9] Vgl. o. S. 70f.

den. Zu ihrer Zeit galt der Jerusalemer Tempel bereits als das einzig legitime Jahwe-Heiligtum, der auf Jerobeam zurückgeführte Betheler Kult mit seinem Stierbild dagegen als ein Ort, ja als *der* Ort der Ketzerei. Die Sünde Jerobeams, die Gründung eines Jahwe-Kultes außerhalb von Jerusalem, war das, was sie mit Bethel verbanden, und aus ihrer Sicht hat Amos Bethel den Untergang nicht angekündigt, weil der Kult durch die Verfehlungen der Kultteilnehmer pervertiert war, sondern weil er als solcher schon illegitim war.[10] Man wird deswegen auch für die auf Amos selbst zurückgehenden Bethel-Stellen annehmen dürfen, daß sie später im Licht der deuteronomistischen Kritik an Bethel rezipiert worden sind.

7.2 Im Hoseabuch

Mit einem Sarkasmus, der Amos in nichts nachsteht, nennt Hosea Bethel verächtlich Beth-Awen „Bösenhausen" (5,8; 10,5)[11] und verspottet den Kult um das Stierbild mit den Worten: „Menschen küssen Stiere!" (13,2). Wie Amos kündigt er Bethel das Gericht an (5,8). Doch bei genauerem Hinsehen gewinnt die Kritik am Betheler Kult bei Hosea neue Konturen.[12] In enger Verbindung mit der Königskritik rückt Bethel jetzt als Ort des königlichen Tempels mit dem Stierbild als dem zentralen Symbol des Staatskults ins Fadenkreuz der Kritik.[13] Voll Verachtung spricht der Prophet in *10,5-8* von einem Stierding (עֶגְלוֹת[14]) und

---

[10] *H. W. Wolff* (BK ^{2}1975, 135-137) hat auch die Doxologien des Amosbuches (4,13; 5,8f; 9,5f) der von ihm als „Bethel-Interpretation" bezeichneten Schicht zugewiesen; vgl. dazu o. S. 70f.

[11] Vgl. den Zusatz in Hos 4,15.

[12] Die Differenz zwischen Amos und Hosea ist redaktionell durch Angleichungen wieder aufgehoben worden. Hos 4,15 nimmt Amos 4,4; 5,5; 8,14 auf und spricht dabei im Stil Hoseas von Beth-Awen statt von Bethel (vgl. *Pfeiffer*, 1999, 65-68.230f). Umgekehrt nimmt Amos 3,13f (wie schon der kompositorische Themavers 3,2) mit פקד die Terminologie Hoseas auf und läßt dadurch in der Kap. 9 vorwegnehmenden Ankündigung der Zerstörung der Betheler Altäre die Kultkritik dieses Propheten anklingen. Überhaupt werden die Bethel-Stellen des Amos in späterer Zeit nicht mehr rezipiert worden sein, ohne daß man die hoseanische und deuteronomistische Sicht Bethels im Hinterkopf hatte. Die gegenseitige Beeinflussung von Hosea- und Amosbuch hat *Jeremias* (1996b, 34-54; *ders.*, 1997, 35-39) überzeugend herausgearbeitet.

[13] Vgl. *Utzschneider*, 1980, 110.126; *J. Jeremias*, ATD 1983, 106.108.

[14] Das masoretische עֶגְלוֹת „Kühe" (vgl. Aquila; Vulg.) bereitet Schwierigkeiten. Die Annahme, daß es im Tempel außer dem Stierbild auch das Bild einer Kuh als Paredros gegeben habe und von dieser hier im pluralis majestatis die Rede sei (so *F. I. Andersen – D. N. Freedman*, AB 1980, 555), läßt sich nicht belegen, und die

seinen Götzenpriestern (כְּמָרָיו), bezeichnet den Großkönig (מֶלֶךְ רָב) als Streitkönig (מֶלֶךְ יָרֵב) und Bethel spöttisch als Beth-Awen[15].

5 Um das 'Stierding' von Beth-Awen
fürchtet die Bewohnerschaft Samarias.
Ja, sein Volk trauert um es,
und seine Götzenpriester johlen um es, um seine Herrlichkeit,
denn sie ist ausgezogen von ihm.
6 Auch es wird nach Assur getragen
als Tribut für den Streitkönig.
Schande trägt Ephraim,
und zuschanden wird Israel wegen seiner Planung.
7 Samaria verstummt,
sein König ist wie Spreu auf der Fläche des Wassers.[16]

Mit Bilderkritik oder gar Bilderpolemik hat Hoseas Spott über das Stierbild hier nichts zu tun. Der Prophet spricht sich nämlich nicht für die Beseitigung des Kultbilds aus, sondern hat mehr im Blick.[17] Er faßt die unschwer vorhersehbaren Ereignisse beim Untergang des Nordreichs ins Auge. Die Residenzstadt Samaria ist erobert und der König dahin (v7), und im Zusammenhang mit diesen wichtigen staatlichen Institutionen (vgl. v3f) ist auch vom Staatstempel und der Verschleppung des Kultbilds die Rede (v5-6a).[18] Israel muß wegen seiner Pläne untergehen,

---

folgenden Suffixe setzen ein maskulines, singularisches Nomen voraus. *Knaufs* Vorschlag (1988, 155f), den Plural auf die seiner Ansicht nach in Bethel verehrte Göttertrias *Yāhû – ʿntbytʾl – ʾšmbytʾl* zu beziehen, ist angesichts der femininen Endung genauso abwegig. Häufig ändert man entweder die Vokalisierung zu dem Abstraktum עֶגְלוּת „Stierding", muß dann allerdings mit einer Genusinkongruenz rechnen, die sich vielleicht jedoch als constructio ad sensum erklären läßt (*W. Rudolph*, KAT 1966; *J. Jeremias*, ATD 1983), oder liest mit LXX und Theodotion עֵגֶל, kann dann aber kaum erklären, wie daraus עֶגְלוֹת geworden sein soll (*H. W. Wolff*, BK ³1976). Die Endung für eine Dittographie des folgenden בֵּית zu halten, setzt bei den Abschreibern ein allzu hirnloses Arbeiten voraus. Vgl. *Frevel*, 1995, 321-324; *A. A. Macintosh*, ICC 1997; *Pfeiffer*, 1999, 103.112f.

15 Wenig überzeugend führt *Emmerson* (1984, 124-138) die Verballhornung nicht auf Hosea, sondern einen späteren Bearbeiter zurück. Der Prophet habe zu Bethel und seinem Kult ein durchaus positives Verhältnis und kritisiere nur die Verfehlungen des Volkes.

16 *Pfeiffer* (1999, 101-129) rekonstruiert für Hos 10,1-8 eine komplexe Entstehungsgeschichte. Die beiden Prophetenworte v1f und v5-6a seien nach dem Untergang des Nordreichs redaktionell zusammengestellt und (dabei?) um v3-4a.5bα_1.β_2.7 erweitert worden. Bei v4b handele es sich um einen von Amos, bei v6b um einen von Jesaja und bei v8 um einen von der deuteronomistischen Überlieferung geprägten Zusatz.

17 Vgl. *Pfeiffer*, 1999, 124-126.

18 Vgl. *J. Jeremias*, ATD 1983, 130.

d.h. wegen seiner Bündnispolitik (V6b),[19] und Hosea spottet über all die, die sich im Staatstempel unter Berufung auf die helfende Macht des im Stierbild präsenten Exodusgottes in Sicherheit wähnen und jetzt einsehen müssen, wie falsch sie liegen. Das Stierbild von Bethel wird hier nicht als Bild verhöhnt, sondern als Zentrum des Staatskultes, der Sicherheit und Heil versprach, sich aber als nichtig erwies.[20]

Ganz ähnlich äußert sich Hosea in dem Gerichtswort *8,4-6*:

4 Sie sind es, die Könige machten, aber nicht von mir,
sie haben Fürsten gemacht, aber ich wußte es nicht,
sie haben sich ihr Silber und ihr Gold zu Götterbildern gemacht,
damit es beseitigt wird.
5 Verworfen 'ist' dein Stier, Samaria.
Mein Zorn ist gegen sie entbrannt.
Wie lange noch sind sie unfähig zur Unschuld?
6 *Ja, aus Israel (sind sie)* [?].
Und dies, ein Handwerker hat es gemacht,
aber dies ist nicht Gott.
Ja, Splitter wird werden der Stier Samarias.

Bei v6a und vielleicht auch v6b[21] dürfte es sich – wie zumindest für v6a vielfach erkannt wurde – um einen Zusatz handeln.[22] Dafür spricht, daß die Götzenbildpolemik, die darauf abhebt, daß ein Bild von Menschenhand gemacht ist und deswegen nicht Gott sein kann, von der Götzenbilderschicht des Deuterojesajabuchs[23] geprägt ist, diese zumindest voraussetzt, da die Gedanken in der kurzen Formulierung des Verses nur noch anklingen.[24]

---

[19] Es ist zwar nicht auszuschließen, daß es sich bei v6b um einen von Jesaja inspirierten Zusatz handelt (so *Pfeiffer*, 1999, 108f), sicher zeigen läßt sich das jedoch nicht, da die Bündnispolitik auch bei Hosea kritisiert wird (vgl. 7,11).

[20] Vgl. *Utzschneider*, 1980, 118.

[21] Wenn die Hos 10,5f widersprechende Ankündigung der Zerstörung des Stierbilds in Hos 8,6b tatsächlich zur Grundschicht gehört, haben wir es vielleicht mit einem alten, vor der Verschleppung des Stierbilds anzusetzenden Prophetenwort zu tun. Vielleicht gehört v6b jedoch, auch wenn sich keine sprachlichen Verbindungen zu Deuterojesaja aufzeigen lassen, zur Redaktionsschicht. Immerhin entspricht der Zerstörungsgedanke dem Herstellungsgedanken. Vgl. *Uehlinger*, 2003, These 2.

[22] Vgl. *Hahn*, [2]1987, 354; *J. Jeremias*, ATD 1983, 108; *Dohmen*, [2]1987, 151; *Pfeiffer*, 1999, 136.164; dagegen *Naumann*, 1991, 73-76.

[23] Zur Götzenbilderschicht des Deuterojesajabuchs vgl. *Hermisson*, 1989, 137f.

[24] Vgl. Jes 40,19f; 41,5–7; 42,17; 44,9–20; 46,5–7; aber auch Jes 2,8.20; 2Kön 19,18 (= Jes 37,19); Jer 10,1-16; 16,20. חָרָשׁ wird für Hersteller von Götzenbildern außer im Hoseabuch nur in Jes 40,19; 41,7; 44,13; 45,16 und den verwandten Texten Jer 10,3; Dtn 27,15 gebraucht, also nur in späten Texten. *Naumann* (1991, 75) rechnet demgegenüber bei den deuterojesajanischen Texten „mit gezielter Aufnahme hoseanischer Vorstellungen".

Die Grundschicht des Textes[25] polemisiert wie Hos 10,5ff gegen das Betheler Stierbild, um den Staatskult zu treffen. Darauf deutet zum einen, daß das Stierbild als Kultbild der Residenzstadt Samaria bezeichnet wird,[26] und zum anderen, daß im engeren Kontext wieder von den Königen die Rede ist. Israel hat sich eigenmächtig sowohl Könige als auch – und zwar im Rahmen des Staatskultes – Kultbilder gegeben, für diese sogar sein Gold und Silber geopfert.[27] In v4b ist zu beachten, daß hier anders als in v6 nicht speziell Handwerker als die Hersteller eines Kultbilds gelten, sondern die Israeliten. Es geht hier nicht darum, daß ein Kultbild von Menschenhand gefertigt ist, sondern daß Israel Bilder aus eigenem Antrieb und nicht, wie es sich geziemt,[28] auf göttlichen Auftrag hin erbaut hat.[29] Deswegen muß der Staatskult als illegitim gelten, und deswegen hat man die Kultbilder gemacht, damit – so die Ironie der finalen Formulierung – Gold und Silber vernichtet werden. Diese Vernichtung wird in v5f* weiter ausgeführt. Die Spitze des Textes liegt darin, daß dem Stierbild, das nach der Auffassung der Betheler Theologie aufgrund der rettenden Präsenz Jahwes die Sicherheit und Unbesiegbarkeit des Staates verbürgt, die Zerstörung angesagt wird, und der Zerstörung folgt dann natürlich der Untergang des Staates. Der Unheilsprophet wendet sich mit seiner Kritik an Bethel also gegen die staatliche Institution, die Heil zusagt.

Eine neue Pointe erhält der Text durch den Zusatz in v6a. Jetzt geht es nicht mehr um Macht und Ohnmacht des Staatskultes, sondern das Betheler Stierbild wird auf dem Hintergrund des Bilderverbots als Werk von Menschenhand lächerlich gemacht und als Un-Gott verspottet. Die

---

25 *Pfeiffer* (1999, 129-164) findet in Hos 8,5aα.6b ein originäres, allerdings nur fragmentarisch erhaltenes Wort Hoseas, das sekundär in die Komposition v1a.2-3.4a.5aß.b.7-10a.b.13bß eingefügt worden sei, die erst aus dem Tradentenkreis stamme. Bei v4b soll es sich um eine ältere und bei v6a um eine jüngere Fortschreibung handeln.

26 Man darf aus Hos 8,4ff nicht schließen, daß es in Samaria auch ein Stierbild gegeben hat. Vgl. o. S. 44 Anm. 65; *Pfeiffer*, 1999, 140-152.

27 Auffällig ist der Plural עֲצַבִּים gegenüber dem Singular עֵגֶל in 8,4f und מַסֵּכָה in 13,2. Da die Götterbilder aus Silber und Gold gefertigt sein sollen, wird man bei ihnen kaum – wie bei den vielen ausgegrabenen Tonfigurinen – an Nachbildungen des Betheler Stierbilds denken dürfen, über die der Staatskult bis in die einzelnen Haushalte gewirkt haben könnte. Vermutlich bezieht sich der Plural auf die Stierbilder von Bethel und Dan, das Betheler Stierbild rückt dann aber als das wichtigere in den Vordergrund. Dafür spricht 13,2. Dort steht der Singular מַסֵּכָה nicht nur neben dem Plural עֲצַבִּים, sondern auch neben עֲגָלִים. Das zeigt, daß von den Stierbildern nebeneinander im Singular und im Plural die Rede sein kann.

28 Vgl. *Berlejung*, 1996, 147-149.153-161.

29 Vgl. *Utzschneider*, 1980, 107.

Kritik an Bethel ist jetzt eine viel fundamentalere als bei Hosea und sachlich der deuteronomistischen Kritik an Bethel vergleichbar, die das Stierbild als Verstoß gegen das erste und zweite Gebot beurteilt. Die deuteronomistische Kritik am Stierbild wird in dem Zusatz somit unter Aufnahme deuterojesajanisch geprägter Sprache in das Hoseabuch eingetragen, um die Bethel-Kritik des Propheten zu intensivieren. Da sich die Bilderpolemik des Deuterojesajabuchs gegen die Götzenbilder fremder Religionen richtet, erscheint jetzt auch das Stierbild als Götzenbild und damit als Verstoß gegen das erste und zweite Gebot.[30]

Das Gerichtswort *Hos 13,1-3* wirft Israel im Rahmen eines Rückblicks zunächst vor, Baal verehrt zu haben. V2 nennt die aktuelle Schuld und kommt dabei auf das Betheler Stierbild zu sprechen. Das Wort gipfelt in v3 in einer Unheilsankündigung.

2 Und jetzt fahren sie fort zu sündigen,
und sie machten sich ein Gußbild,
Götzenbilder aus ihrem Silber nach ihrem Geschmack,
das Werk von Handwerkern ganz und gar.
„Ihnen" – sie sind sagend – „'opfert!'"
Menschen küssen Stiere.[31]

Bei v2aβ.bα handelt es sich um einen Zusatz,[32] der 8,6a entspricht. Wie dort wird das Stierbild als Werk von Handwerkern verspottet, und wie

---

[30] Vgl. *Pfeiffer*, 1999, 164.

[31] *H. W. Wolff* (BK [3]1976; vgl. *Utzschneider*, 1980, 120; *Hahn*, [2]1987, 358) hält den masoretischen Text für ursprünglich: „Bei sich selbst sagen sie: »Die Menschen opfern, küssen Kälber«." *A. A. Macintosh* (ICC 1997) versteht זֹבְחֵי אָדָם unter Verweis auf Jes 29,19 und GK § 128l im Sinne von „die Opferer unter den Menschen". Da „Opferer" für „Verehrer" stehe, übersetzt er „true worshippers". *F. I. Andersen – D. N. Freedman* (AB 1980) ändern nur die Akzentsetzung: „Those who sacrifice people speak to them (sc. den Götzenbildern). They kiss the calves". *Neef* (1987, 187f; vgl. *Pfeiffer*, 1999, 165f) liest זִבְחֵי statt זֹבְחֵי: „Zu ihnen sagen sie: Opfer der Menschen (gen. obj.)! Sie küssen Kälber." Da im Hoseabuch sonst nie von Menschenopfern die Rede ist, werden die Ursprünglichkeit des überlieferten Textes bzw. die genannte Änderung meist in Frage gestellt. Am ehesten ist statt des Constructus mit LXX und Vulg. der Imperativ זִבְחוּ zu lesen und der Text dann wie in der oben stehenden Übersetzung zu unterteilen (vgl. *J. Jeremias*, ATD 1983, 159). Zur Parenthese vgl. Ex 5,16.

[32] Vgl. *Hahn*, [2]1987, 357f; *J. Jeremias*, ATD 1983, 162f. *Dohmen* ([2]1987, 148-150) betrachtet v2aα_1.aβ_1.bβ als Zusatz. *Willi-Plein* (1971, 219-222), *Wacker* (1996, 234f) und *Berlejung* (1998a, 349.405) halten den ganzen Vers (einschließlich seines Kontexts) für sekundär. So auch *Pfeiffer* (1999, 164-171), der v1 als Grundschicht, v2* als erste und v2aα_1.3 als zweite Fortschreibung betrachtet. Demgegenüber spricht sich *Naumann* (1991, 119-121) für die Ursprünglichkeit von v2 aus. Die Spätdatierungen können nicht erklären, wie es nach der Beseitigung des Stierbilds durch die Assyrer zu dem Vorwurf des Stiereküssens gekommen sein soll und welche aktuelle Bedeutung er gehabt haben soll. Die These, es handele sich

dort ist die Bilderpolemik von der des Deuterojesajabuchs geprägt. Der Einfluß zeigt sich nicht nur im Verweis auf die Herstellung durch Menschenhand, sondern auch darin, daß die Hersteller bzw. Verehrer der Götzenbilder mit Worten, die freilich fiktiv sind, zitiert werden,[33] hier mit der Aufforderung, einem Machwerk von Menschen Opfer darzubringen.

Auch die Grundschicht von Hos 13,2 entspricht der von 8,4ff. Beide Texte sprechen im Plural von Götzenbildern (עֲצַבִּים), die aus Silber bzw. Silber und Gold hergestellt werden. Daneben ist in beiden Texten zugleich im Singular von dem Stier Samarias bzw. einem Gußbild die Rede, und mit dem Gußbild ist angesichts des Spotts „Menschen küssen Stiere" (v2b) und des Sprachgebrauchs von Ex 32,4.8; 1Kön 14,9; 2Kön 17,16 (jeweils מַסֵּכָה im Blick auf das Stierbild) ebenso wie mit dem Ausdruck „Stier Samarias" in Kap. 10 das Stierbild von Bethel gemeint. Zudem wird den Angeklagten in 13,2 wie in 8,4 vorgeworfen, nicht nach dem Willen Jahwes, sondern nach eigenem Gutdünken[34] gehandelt zu haben. Angesichts dieser Übereinstimmungen wird man kaum sagen können, daß 13,2 in der Polemik gegen Bethel über 8,4ff hinausgeht. Allenfalls der Ton ist in der spöttischen, wohl Kultpraktiken karikierenden Bemerkung „Menschen küssen Stiere!" schärfer geworden.[35] Die Grundschicht von Hos 13,2 wirft Israel also vor, ohne göttliche Beauftragung Götzenbilder, besonders das Stierbild von Bethel gemacht und verehrt zu haben. Ausweislich der Übereinstimmungen mit 8,4ff[36] zielt der Vorwurf gegen den Staatskult Israels. Die Betheler Theologie hat Israel Sicherheit garantieren wollen, doch Israel wird – so Hoseas Ankündigung, die der Betheler Theologie direkt widerspricht – wie Tau vergehen und wie Spreu verwehen (v3).

Durch einen Zusatz erhält der Vers wie 8,4ff eine neue Spitze. Die Kritik an Bethel und seinem Kultbild richtet sich jetzt nicht mehr gegen den Staatskult mit seinen falschen Heilszusagen, sondern wendet sich auf dem Hintergrund des Bilderverbots und der für die Spätzeit vorauszusetzenden deuteronomistischen Kritik an Bethel unter Aufnahme deuterojesajanischer Bilderpolemik gegen das Stierbild als solches. Aus der Kritik am Betheler Stierbild, die bei Hosea als Staatskritik zu verstehen ist, ist somit redaktionell eine grundsätzliche Kritik an Bildern geworden.

---

bei dem Vorwurf um eine literarische Anknüpfung an 1Kön 19,18, müßte, um zu überzeugen, weitere Verbindungen zu diesem Text benennen können.

[33] Vgl. Jes 41,7; 42,17; 44,17ff.

[34] Vgl. בְּלִבּוֹ in 1Kön 12,26.

[35] Zu נשק in kultischem Kontext vgl. 1Kön 19,18.

[36] Vgl. *J. Jeremias*, ATD 1983, 162.

Hoseas Kritik an Bethel und dem dortigen Stierbild ist also – entgegen verbreiteter Meinung[37] – nicht vom Bilderverbot geprägt,[38] sondern von den politischen Vorgängen seiner Zeit, nämlich dem Untergang des Nordreichs.[39] Der Prophet setzt sich hier mit der staatstragenden Betheler Theologie und ihren Heilszusagen auseinander. Diese Theologie, für die die Präsenz des rettenden Gottes im Stierbild von fundamentaler Bedeutung war, mußte in die Kritik geraten, weil sich der Staatskult und mit ihm das Stierbild spätestens 722 v. Chr. als nichtig und die mit dem Bild verbundenen Aussagen als falsch erwiesen hatten. Um die Niederlage des Nordreichs nicht als Versagen Jahwes verstehen zu müssen, hat Hosea Jahwe und die rechte Jahwe-Verehrung vom Stierbild gelöst[40] – ganz ähnlich wie man Jahwe nach 587 v. Chr. in Jerusalem vom Tempel gelöst hat,[41] ohne den Tempel jedoch in gleicher Weise zu verketzern wie das Stierbild. Die Verketzerung des Stierbilds erlaubte es, auch in und nach der Niederlage an Jahwe festzuhalten, und leistete zugleich einen Beitrag zu einer im Bilderverbot gipfelnden, grundsätzlichen Kritik an Bildern.[42]

Kurz: Die Bethel-Kritik des Amos steht im Kontext seiner Sozialkritik, die des Hosea im Kontext seiner Staatskritik. Amos hält den Tempel von Bethel bei aller Kritik an der dortigen Praxis für ein legitimes Jahwe-Heiligtum, bei Hosea gerät er als Institution des Staates viel grundsätzlicher ins Fadenkreuz der Kritik. Diese Linie findet in der deuteronomistischen Bethel-Kritik ihre Fortsetzung.

---

[37] Vgl. z.B. *Zimmerli*, 1971, 253; *Neef*, 1987, 191f; *Mettinger*, 1997, 180f.

[38] Vgl. *Utzschneider*, 1980, 127; *Toews*, 1993,167f; *Köckert*, 1998, 171-173.

[39] Zur Verbindung von Kult- und Staatskritik vgl. *Utzschneider*, 1980, 126f; *Moenikes*, 1997, 3-15. Auch nach *Berlejung* (1998a, 418.420) steht die frühe Bilderkritik im Dienst der Herrschaftskritik, allerdings setzt sie diese erst im späten 7. Jh. in deuteronomistischen Kreisen an.

[40] Vgl. *Utzschneider*, 1980, 127f.

[41] Vgl. z.B. Jes 66,1f. Vgl. *Janowski*, 1987, 165-193; *Hartenstein*, 1997, 224ff; *Ego*, 1998, 556-569.

[42] Inwiefern die Bilderkritik, die sich im Hoseabuch unabhängig von der Kritik am Betheler Stierbild findet, vom Propheten stammt und welche Bedeutung sie für die Geschichte des Bilderverbots hat, kann und muß hier offen bleiben. Einige neuere Arbeiten halten die gesamte Bilderkritik Hoseas für sekundär (vgl. z.B. *Yee*, 1987, 85f.118.160.164f.189-193.248-251.315-317; *Nissinen*, 1991, 128-133.212-219.228. 263-267.314-325). Zum Thema vgl. *Dohmen*, ²1987, 258-262; *Toews*, 1993, 151-172; *Pfeiffer*, 1999, 209-231.

7.3 In der deuteronomistischen Tradition

Mit der assyrischen Eroberung des Nordreichs verlor Bethel seine herausragende Stellung als Sitz des Staatskultes und nach der endgültigen Zerstörung der kultischen Einrichtungen durch Josia rund 100 Jahre später versank der Ort in der Bedeutungslosigkeit. Damit stellt sich die Frage: Wie schlägt sich dieser radikale Einschnitt in der Geschichte Bethels in den Texten nieder? Wie ging man theologisch mit der neuen Situation um?

Man versuchte, das Geschehen theologisch zu deuten. Die Deuteronomisten, die sich ab dem 7. Jh. zu einer wichtigen theologischen Strömung entwickeln, wollen den Untergang des Nordreichs – später auch des Südreichs – erklären. Den Grund für das Desaster sehen sie in den religiösen Verfehlungen des Volkes, insbesondere der Könige. Deswegen gilt ihnen Bethel als Ort, ja Hort der Sünde. Hier hat Jerobeam sein Volk zur Sünde verführt, indem er ein Heiligtum mit einem Stier als Kultbild, einem eigenen Festtermin und einem nicht-levitischen Priestertum etablierte (1Kön 12,25-33). Keiner seiner Nachfolger hat von dieser Sünde abgelassen, und deswegen mußte Israel untergehen. Wieder und wieder werfen die Deuteronomisten den Königen stereotyp vor, nicht von der „Sünde Jerobeams" gelassen zu haben. Sogar von dem ansonsten relativ gut beurteilten Jehu schreiben sie: „Nur die Sünden Jerobeams ..., der Israel zur Sünde gebracht hatte, von ihnen ließ Jehu nicht ab, den goldenen Stieren in Bethel und Dan." (2Kön 10,29).

In ihrer Polemik degradieren die Deuteronomisten den Staatstempel von Bethel zu einem Höhenheiligtum (בָּמָה), d.h. zu einer illegitimen lokalen Kultstätte. In 1Kön 12,31 werfen sie Jerobeam I. vor, ein „Haus der Höhen" (בֵּית בָּמוֹת) errichtet zu haben. Mit „Haus" kann nur der Tempel gemeint sein. Deswegen ist der singuläre Ausdruck auf den offiziellen Staatstempel zu beziehen. Er charakterisiert diesen von vornherein als Höhenheiligtum und damit als illegitim.[43] Der folgende Vers beschuldigt Jerobeam darüber hinaus, in Bethel Höhenpriester (כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת) eingesetzt zu haben. Auch damit wird wohl der Staatstempel als Kulthöhe bezeichnet.

Aus zwei Gründen galt der Kult von Bethel als illegitim. Zum einen – und dieser Grund hätte weder Amos noch Hosea eingeleuchtet –, weil es außerhalb von Jerusalem kein Jahwe-Heiligtum geben durfte (Dtn 12). Der Tempel von Jerusalem ist nach Sicht der Deuteronomisten das einzig legitime Heiligtum. Das haben die Könige des Nordreichs – so

---

[43] Vgl. *Gleis*, 1997, 72-80.

wird anachronistisch geurteilt – nicht eingesehen, und darin liegt ihre Schuld.

Zum anderen wird das Stierbild kritisiert (Dtn 9,15-21; Ps 106,19f; Neh 9,18). Es stellt erstens einen Verstoß gegen das Bilderverbot dar. Die von uns nur noch zu rekonstruierende Ätiologie dieses Stierbilds wird in Ex 32 zu einer polemischen Erzählung umgearbeitet und zielt in dieser Neufassung darauf, den Kult von Bethel als Ketzerei zu brandmarken und den Untergang Israels zu erklären.[44] Schon in der Wüste am Horeb hatte sich ein goldenes Stierbild als Ursünde Israels erwiesen und zum Desaster geführt. Verehrer von Stierbildern müssen – das will die Erzählung zeigen – untergehen, und deswegen mußte Israel zuschanden werden. Mose, der in der deuteronomistischen Tradition vor allem als Vermittler der Tora in Erscheinung tritt, wird in der Überlieferung der Erzählung zum Ahnvater der Bilderstürmer. Durch sein Verhalten erhalten sie ihre Legitimation.

Das Stierbild wird zweitens als Übertretung des Verbots der Fremdgötterverehrung kritisiert. In die ursprünglich singularisch formulierte Präsentationsformel, die in der alten Ätiologie der Einführung des gerade geschaffenen Stierbilds diente, wird in Ex 32,4.8 der Plural eingeführt: „Dies sind deine Götter, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben!“[45] Damit wird den Kultteilnehmern von Bethel die Verehrung mehrerer Götter unterstellt. In 1Kön 12,28 läßt sich die plurale Formulierung eben dieser Präsentationsformel zwar damit erklären, daß hier zwei Stierbilder hergestellt wurden – eines für Bethel, eines für Dan –, angesichts der Verbindungen zu Ex 32 kann es jedoch sein, daß der Plural auch hier den Polytheismusvorwurf implizieren soll, zumindest kann er in diesem Sinne verstanden werden. 2Kön 17,16 wirft Israel in einem Atemzug vor, zwei Stierbilder hergestellt und fremden Göttern gedient zu haben.[46] Dadurch können die Stierbilder fast als Götzenbilder erscheinen. Die Zusätze in Hos 8,6 und 13,2 werden klarer. Hier wird die Bilderpolemik, die sich im Deuterojesajabuch auf Fremdgötter bezieht, auf das Betheler Stierbild übertragen, und dadurch erscheint auch dieses Bild deutlich als Bild eines fremden Gottes.[47] Expressis verbis findet sich der Vorwurf schließlich in der Tobiterzählung: Israel soll dem „Stierbild des Baal“ geopfert haben (1,5).[48]

---

[44] Vgl. o. S. 141-149.

[45] Vgl. o. S. 146f.

[46] Vgl. Hos 13,1f.

[47] Vgl. o. S. 186-189.

[48] Vgl. o. S. 94f.

Nach *Yairah Amit* polemisiert auch Ri 17-18 gegen Bethel. Die Erzählung spielt zunächst im Hause Michas im Gebirge Ephraim. Michas Mutter läßt ein Gottesbild anfertigen, das man in Michas Gotteshaus (בֵּית אֱלֹהִים) aufstellt. Zum verantwortlichen Priester wird zunächst einer von Michas Söhnen eingesetzt, später ein zufällig vorbeikommender Levit. Im zweiten Teil der Erzählung wird dieses Gottesbild samt dem Priester von den Daniten, die auf ihrer Suche nach Land bei Micha vorbeikommen, geraubt. Sie nehmen es mit nach Norden und stellen es in Dan, nachdem sie die Stadt erobert haben, als ihr Gottesbild auf. *Yairah Amit* hat in dieser Erzählung neben der offenen Polemik gegen Dan eine versteckte Polemik gegen Bethel und den dortigen Kult gesehen.[49] Mit der ungenauen Lokalisierung im Gebirge Ephraim sei nämlich – wie in Jer 4,15 – Bethel gemeint. Dafür führt sie beispielsweise an, daß das nur selten undeterminiert gebrauchte בֵּית אֱלֹהִים auf Gen 28,17.22 verweise, daß Bethel häufig Pendant zu Dan ist und daß מַסֵּכָה an Ex 32,1ff und damit an das Stierbild von Bethel denken lasse.[50]

[49] *Amit*, 1990, 4-20; 2000b, 109-118.

[50] Auch nach *Bauer* (1998, 161f.178-187.421.430) bezieht sich die Erzählung auf Bethel. Während *Amit* sie jedoch in die Zeit zwischen der Zerstörung Dans (732 v. Chr.) und der Bethels (622 v. Chr.) datiert und damit erklären will, warum die Polemik gegen Dan offen, die gegen Bethel aber versteckt sei, schreibt Bauer sie der nachexilischen Zeit zu. Ein Judäer wende sich hier gegen die Bevölkerung des Nordens, indem er die beiden den Norden umschließenden Kultzentren Bethel und Dan als Horte der Sünde karikiere. Gen 28 aufnehmend werde gezeigt wie aus בֵּית אֵל ein בֵּית אֱלֹהִים geworden sei.

8 Die Rezeption der positiven Bethel-Überlieferung nach dem Untergang Bethels

Nach dem Untergang des Heiligtums hat sich die deuteronomistische Sicht von Bethel als *dem* Ort der Sünde durchgesetzt. Eine positive Beurteilung Bethels war nicht mehr möglich, und es gab auch niemanden von literarischem Einfluß, der an ihr Interesse gehabt haben könnte. Die Frage, die sich jetzt stellt, ist: Wie ging man in dieser Situation mit der alten positiven Bethel-Überlieferung um, die doch als anstößig empfunden werden mußte?

8.1 Die Verwandlung der Bethel-Überlieferung in eine Väter-Überlieferung

1. Schon die besprochenen Texte *Gen 28,10-22* und *35,1.7* sind in ihrem jetzigen Kontext nicht mehr als Bethel-Erzählung anzusprechen. Alte Überlieferungen von der Mazzebe und dem Altar in Bethel haben hier vielmehr als Spolien eine neue Verwendung gefunden und so überlebt. Schon vor dem Untergang der Stadt dürften sie in den großen Erzählzusammenhang der Vätererzählungen gestellt worden sein, und in diesem Kontext haben sie einen ganz neuen Sinn. Aus der Bethel-Erzählung von Gen 28,10ff ist eine Jakob-Erzählung geworden, die jetzt auf eine Zusage an Jakob und ein Gelübde des Ahnvaters zielt und in dieser Form auch noch als tradierwürdig betrachtet werden konnte, nachdem das Heiligtum von Bethel untergegangen war und nur noch als Ort der Sünde galt.[1]

2. Wie sehr die ursprüngliche Bethel-Tradition als Väter-Erzählung rezipiert wurde, wird in *Hos 12,5b-7* deutlich. Ganz gleich, ob die Verse vom Propheten selbst stammen[2] und in sich einheitlich sind oder nicht,[3]

---

[1] Vgl. *L. Ruppert*, GSL.AT 1984, 11f; *vNordheim*, 1992, 74f.

[2] Dies wird seit *Wellhausen* (^{3}1898, 129) häufig bestritten, weil Hosea den Ort nicht Bethel, sondern Beth-Awen nenne und die Aufnahme von Gen 28,10ff nach der Anspielung auf Gen 32,23ff zu spät komme (vgl. *L. Schmidt*, 1994, 162f). Die Argumente sind jedoch keineswegs zwingend. Im Kontext der Erwählungsaussage ist der theologisch geladene Name der Stadt zu erwarten, während die Verballhornung „Beth-Awen" unangebracht wäre, und die von der Genesis abweichende Reihenfolge läßt sich nicht durch die redaktionelle Herkunft der Verse erklären. Denn

sie nehmen auf jeden Fall die Überlieferung von Gen 28,10ff auf,[4] lösen sie aber inhaltlich von ihrer Bindung an Bethel, auch wenn die alte Kultstadt weiterhin genannt wird.

In Bethel findet er ihn (sc. Jakob),
und dort redet er mit 'ihm' / uns
6 – und Jahwe ist der Gott der Heerscharen, Jahwe ist sein Rufname –:
7 „Du wirst mit Hilfe[5] deines Gottes zurückkehren!
Bewahre Treue und Recht
und hoffe auf deinen Gott immerdar!"

Die alte Überlieferung wird dahin gedeutet, daß Jakob in Bethel nicht Gott bzw. die Gegenwart Gottes entdeckt, sondern umgekehrt Gott Jakob findet. Es geht nicht mehr um die Besonderheit des Ortes, sondern um die Erwählung des Ahnvaters, die im Grunde auch an einem anderen Ort stattgefunden haben könnte. Aus der Ätiologie Bethels ist hier eine Ätiologie der Erwählung Jakobs und in ihm Israels geworden.[6]

---

warum sollte diese Abweichung einem Redaktor eher zuzutrauen sein als einem Propheten? Zu v5b-7* als Teil einer einheitlichen Komposition v3-14 vgl. *Gese*, 1986, 84-93. Zum Alter des Textes vgl. *de Pury*, 1994, 417.

3 Bei v6 dürfte es sich, wie vielfach angenommen, um einen Zusatz handeln; vgl. z.B. *Naumann*, 1991, 109-117. *Schmitt* (1998, 404f) hält auch v7 für redaktionell und nur v5b (Kontext: v3f.5b.8f.13-15) für hoseanisch (vgl. *Utzschneider*, 1980, 210f; *Whitt*, 1991, 24-26).

4 *Utzschneider* (1980, 190f.199f.210f.224-227) übersetzt v5b: „In Bet-El findet er uns, dort spricht er zu uns." Der Vers beziehe sich nicht auf Gen 28, sondern zitiere eine Stimme, die dem Anspruch Bethels Ausdruck gebe, daß Jahwe dort auf sein Volk schaue und sich ihm dort auch aktuell offenbare, und zwar vermutlich durch Propheten. V6.7 hält Utzschneider im Kontext für sekundär. *Pfeiffer* (1999, 68-100) betrachtet 12,3-5.7.11.13f als Dokument „eines in der Exilszeit geführten ‚Streites' um die ‚rechte' Kulttheologie des von Judäern am Heiligtum von Bethel ausgeübten Kultes" (98). In v5b.7a werde die Position der Gegner zitiert, um ihrer Hoffnung auf baldiges Heil entgegenzutreten. Die These steht auf schwachen Füßen, da sie – den Ausgrabungsbericht sehr unkritisch rezipierend (80) – auf eine kultische Bedeutung Bethels während der Exilszeit baut, die sich jedoch kaum belegen läßt (s. o. S. 59-64).

5 Zu בְּ vgl. Hos 12,14.

6 Hos 12,7 gibt der Überlieferung von Gen 28,10ff auch insofern eine neue Spitze, als er sie in einer ethischen Forderung gipfeln läßt. Gegen *Ruppert* (1971, 497f; vgl. *A. A. Macintosh*, ICC 1997, 492; *Pfeiffer*, 1999, 78f) nimmt v7 aus Gen 28 wohl nicht den erst später zugefügten v15 auf, sondern v20-22*. Die Formulierung בֵּאלֹהֶיךָ „mit Hilfe deines Gottes" legt sich nämlich nicht von v15, sondern nur von der Bedingung des Gelübdes her nahe. Das Gotteswort v7 liest sich wie eine Antwort auf das Gelübde. Jakobs Forderung, die in den Worten „wenn Gott mit mir ist ... und ich zurückkehre (שׁוב *qal*) ..." impliziert ist (Gen 28,20f), wird in der Zusage Gottes aufgenommen: „Du wirst durch deinen Gott zurückkehren (שׁוב *qal*)!". Im Anschluß an die Zusage richtet Gott nun seinerseits eine Forderung an Jakob. Dabei übernimmt v7 aus Gen 28,20 den Begriff שׁמר, gebraucht ihn aber

3. Auch die *Priesterschrift* zeigt, wie man die positive Bethel-Überlieferung in der Exilszeit weitertradieren und neu formulieren konnte. In ihrer Abraham-Überlieferung fehlt Bethel. Die Stadt spielt nur in der Jakob-Tradition eine Rolle, aber die Priesterschrift ist darauf bedacht, diese Rolle auf ein Minimum zu reduzieren.

Gen 35,6a.9-15 wird – mit Ausnahme von v14[7] – in aller Regel der Priesterschrift zugerechnet. Jakob kommt auf dem Rückweg von Laban

---

ganz anders. In Gen 28 fordert Jakob von Gott, ihn zu behüten, in Hos 12 fordert Gott von Jakob, das Recht zu wahren und auf ihn zu vertrauen. V7 nimmt also das Gelübde auf und gibt der als Erwählungstradition gelesenen Überlieferung von Gen 28 eine ethische Spitze.

Zu Hos 12,5b-7 vgl. *Willi-Plein*, 1971, 210-217; *Ruppert*, 1971, 497f; *Diedrich*, 1977, 476-480; *ders.*, 1998, 73f.83f; *Daniels*, 1990, 44-46; *Holt*, 1995, 37-41. *Neef* (1987, 41-43.45-47) möchte zeigen, daß Hos 12 keine Differenzen zur Jakob-Überlieferung des Pentateuchs aufweist. Nach *Whitt* (1991, 24f.35-38) sind v6f sekundär. In v5 werde Jakob von dem Gott Bethel gefunden. Damit wolle Hosea die Apostasie Israels zu den Anfängen zurückverfolgen (vgl. *Good*, 1966, 144-148; vgl. dagegen o. S. 85).

[7] Die Priesterschrift kennt vor dem Sinai keine kultischen Handlungen und grundsätzlich keine Mazzeben, die zu ihrer Zeit längst als heterodox galten. Deswegen wird Gen 35,14 der Priesterschrift in der Regel abgesprochen (vgl. *Nauerth*, 1997, 256f; *Graupner*, 2002, 301;- anders *Rapp*, 2001, 38 unter Verweis auf Aufbauparallelen in Gen 17; zur älteren Diskussion vgl. *Gross* 1968, 335f). *Gross* (1968, 336-338) rechnet den Vers zur Priesterschrift und erklärt die Differenz zur priesterschriftlichen Konzeption mit der Aufnahme älterer priesterlicher Tradition. *Blum* (1984, 265-270) glaubt ihn der Priesterschrift zuschreiben zu können, da Gen 28,10ff hier in ähnlicher Weise aufgenommen und umgedeutet werde wie im anliegenden priesterschriftlichen Text Gen 35,9-13.15. Die Apposition מַצֶּבֶת אָבֶן wende sich gegen ein kultisches Verständnis der Mazzebe, indem sie diese als Stein charakterisiere. Die Wendung „an dem Ort, an dem er mit ihm gesprochen hatte" lege ein Verständnis der Mazzebe als Gedenkstein nahe. Das aus 28,18 übernommene Übergießen mit Öl erhalte durch die vorangestellte Libationsnotiz eine neue Deutung. Der Akt bezeichne jetzt nicht die Einweihung der Mazzebe, sondern nur Jakobs Reaktion auf die Gotteserscheinung. Diese Auffassung von v14 kann jedoch nicht überzeugen. Die Aussage, daß die Mazzebe aus Stein ist, hebt ihren kultischen Charakter nicht auf, sondern vertieft wohl nur die enge Verbindung zu 28,22. Ob die Materialangabe auf die Abgrenzung von hölzernen Mazzeben zielt – so *Seebass* (1999, 444) unter Verweis auf 2Kön 10,26 –, scheint fraglich, da der Sinn dieser Abgrenzung im Kontext nicht einzusehen ist. Was es mit der Libationsnotiz auf sich hat, ist zwar unklar, aber daß die Ölausgießung ausgerechnet durch die Verbindung mit einer Libation nicht mehr als kultischer Akt erscheinen soll, ist nicht nachvollziehbar. Hätte der Verfasser der Priesterschrift die Ölausgießung nicht wie die Präsenzaussagen von Gen 28,16f einfach weglassen können?

Vermutlich – aber mehr als eine Vermutung ist hier nicht möglich – gehört Gen 35,14* (mit Gen 35,1.7; vgl. o. S. 159-162) zur selben Schicht wie 28,20-22*. Das Gelübde verlangt eine Erfüllungsnotiz, und eine solche läßt sich am ehesten in 35,1.7 und vielleicht v14 finden. Natürlich fällt auf, daß Jakob die Mazzebe hier aufrichtet (נצב 35,14), obwohl er sie nach Gen 28 bereits bei seinem ersten Aufenthalt hingestellt hat (שׂים 28,18.22). Vielleicht wird hier zwischen den bei-

nach Luz. Dort erscheint ihm El Schaddai, segnet ihn, gibt ihm den neuen Namen „Israel" und verheißt ihm Nachkommen und Land. Der Text schließt mit den Worten:

13 Und Gott stieg von ihm auf an dem Ort, an dem er mit ihm geredet hatte. ...
15 Und Jakob rief den Namen des Ortes, wo Gott mit ihm geredet hatte, Bethel.

Dieser Text nimmt die Erzählung von Jakobs Traum auf, wandelt sie aber in einem entscheidenden Punkt ab. In der ursprünglich selbständigen Ortserzählung zielte alles auf die Feststellung, daß Gott in Bethel präsent ist und der Ort aufgrund dieser Präsenz als Haus Gottes identifiziert und bezeichnet werden kann. Ganz anders Gen 35! Hier ist keine Rede von der permanenten Präsenz Gottes, sondern Gott erscheint und steigt wieder auf. Das ist eine deutliche Distanzierung von den Präsenzaussagen, die uns in Gen 28 auch nach der Verwandlung der Bethel-Erzählung zu einer Jakobgeschichte erhalten sind. Gott hat Bethel verlassen. Die Benennung des Ortes als Haus Gottes – Beth-El – beruht nicht auf der Einwohnung Gottes, sondern nur auf einer Erscheinung. Bethel ist nichts anderes als der Ort, an dem Gott einmal mit Jakob geredet hat (v13.15). Damit ist die Bezeichnung des Ortes als „Haus Gottes" im Grunde nicht mehr gedeckt. Die Bedeutung Bethels wird so eindeutig geschmälert.[8] Die in Gen 28 wahrzunehmende Entwicklung, aus der Bethel-Erzählung eine Jakobgeschichte zu machen, findet in der Priesterschrift also eine Fortsetzung und Steigerung. Die Ortsüberlieferung rückt nicht nur in den Hintergrund, sondern gegen sie wird implizit so-

den Verben in dem Sinne differenziert, daß שׂים einen profanen (anders 28,18), נצב einen kultischen Akt meint. Jedenfalls wird der Stein erneut mit Öl geweiht. Daß der spätere Redaktor, der die Priesterschrift mit anderen Quellenschriften verband, v14 von v6 löste und zwischen v13 und v15 stellte, läßt sich vielleicht damit erklären, daß die Aufstellung der Mazzebe erst nach der Gotteserscheinung, die nach der Zusammenfügung der Quellen eine zweite Gotteserscheinung in Bethel darstellt (עוד v9), erfolgen sollte, um zugleich als Jakobs Reaktion auf diese zweite Erscheinung verstanden zu werden. Die Aufstellung sollte aber auch vor v15 erfolgen, da die Benennung des Ortes eine gute Schlußnotiz darstellt. Die Abfolge von 35,14 > 15 entspricht damit der von 28,18 > 19. Die Wendung „der Ort, an dem er mit ihm geredet hatte" stand ursprünglich wohl nur in der Priesterschrift (v13.15; vgl. Gen 17,23). Ihre Aufnahme in v14 dient dazu, die Zusammenstellung der Verse zu glätten. Im jetzigen Kontext makiert die Mazzebe jedenfalls nicht mehr den Ort der Gegenwart Gottes, sondern den einer Erscheinung (vgl. *Graupner*, 301). Sie erfährt damit eine Gen 28,10-22 korrigierende Deutung im Sinne der priesterschriftlichen Interpretation der Bethel-Überlieferung.

[8] Vgl. *Gross* 1968, 337.342; *Blum*, 1984, 265-269. *Rapp* (2001, 38.43f) kommt der Sache nach zwar zu ähnlichen Ergebnissen, sieht darin aber keine Einschränkung der Bedeutung Bethels.

gar polemisiert: Gott ist nicht in Bethel, sondern er ist nur einmal in Bethel gewesen.

Diese Tendenz wird in der Priesterschrift noch einmal in *Gen 48,3* deutlich. Jakob sagt hier im Rückblick auf die gerade zitierte Bethel-Episode: „El Schaddai ist mir in Luz, in Kanaan, erschienen und hat mich gesegnet." In Luz, nicht in Bethel ist Gott Jakob erschienen. Die Priesterschrift gebraucht hier nicht den theologisch aufgeladenen und ehrenvollen Namen der Stadt, sondern den viel schlichteren Namen Luz, und auch daran zeigt sich: die Priesterschrift hat kein Interesse an Bethel, ja versucht, die Bedeutung dieses Ortes herunterzuspielen.[9]

In *Ex 2,24* und *6,4* spricht die Priesterschrift von einem Bund, den Gott mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossen hat. Tatsächlich schließt Gott in Gen 17 mit Abraham einen Bund, und Isaak kündigt er in 17,19.21 einen Bund an. Von einem Bund mit Jakob ist in der Genesis jedoch nie die Rede. Gemeint sein kann deswegen nur die Zusage von Land und Nachkommen, die Jakob nach Gen 35,9-15 in Bethel erhalten hat. Auch der Verweis auf den Bund Gottes mit Jakob bezieht sich also auf die Bethel-Tradition, aber sie hat sich ganz von dem Ort, von dem nicht einmal mehr die Rede ist, gelöst und zu einer Jakob-Überlieferung entwickelt.

4. Außerhalb der Priesterschrift, jedoch unter ihrem Einfluß, verkünden zwei Verse, die späten Redaktionen zuzuschreiben sind, *Lev 26,42* und *2Kön 13,23*, daß Jahwe sich auch nach langen Zeiten des Unheils wieder seines Volkes erbarmt, und zwar um seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob willen. Lev 26,42 stellt dabei den Bund mit Jakob auffälligerweise an den Anfang. In diesem Bund ist die Bethel-Überlieferung angesprochen, und zwar jetzt wohl nicht mehr nur die Verheißung von Gen 35,9ff, sondern in einem fortgeschrittenen Stadium der Entstehung des Pentateuchs auch die vorpriesterschriftliche Erzählung von Gen 28,10ff. Sie wird jedoch wieder nur als Jakob-Überlieferung rezipiert.

5. *Jesus Sirach* (2. Jh. v. Chr.) enthält in Kap. 44-50 ein Loblied auf die Väter, das in dem Preis des Hohenpriesters Simon II. gipfelt. 44,23 hebt relativ kurz die Bedeutung Jakobs hervor. Dabei dürfte sich die Bemerkung „er (sc. Gott) gab ihm sein Erbland (נחלתו)" auf die Landverheißungen beziehen, von denen wir in den beiden Bethel-Episoden hören (Gen 28,13; 35,12). Von diesen ist für Jesus Sirach damit nicht mehr der Ort, sondern nur noch die Väterverheißung interessant.

---

[9] Auch in Gen 35,6 spricht die Priesterschrift von Luz. Da es sich bei der Notiz „das ist Bethel" vermutlich um eine Glosse handelt, fehlte in der priesterschriftlichen Fassung wohl auch hier der Ortsname „Bethel".

6. Im Buch der *Weisheit Salomos* (1. Jh. v. Chr.) will Kap. 10 die Heil wirkende Kraft der Weisheit aus der Geschichte belegen. In dem Zusammenhang verweist v10 auf die Rettung Jakobs:

Sie (sc. die Weisheit) leitete den Gerechten, der vor dem Zorn seines Bruders floh, auf geraden Wegen; sie zeigte ihm das Reich Gottes und gab ihm Erkenntnis heiliger Dinge.

In dieser Anspielung auf Gen 28,10ff ist von Bethel wieder keine Rede. Es geht nur um die Rettung des Ahnvaters und darum, daß die Weisheit ihm – wo auch immer – das Reich Gottes gezeigt und verborgene Weisheiten offenbart hat.

7. Auch *Josephus* (1. Jh. n. Chr.) übergeht bei seiner Wiedergabe biblischer Erzählungen mehrfach die Lokalisierung in Bethel.[10] In Ant 1,157 erzählt er in Aufnahme von Gen 12,6-8, daß Abraham in Kanaan angekommen einen Altar errichtete, verschweigt aber dessen genauen Standort – in Sichem oder bei Bethel. In Ant 5,35-48 übergeht Josephus bei der Wiedergabe von Jos 7-8 die mehrfache Erwähnung Bethels (dabei folgt er zum Teil der LXX) und lokalisiert Ai nicht „östlich von Bethel“ (so Jos 7,2), sondern „oberhalb von Jericho“ (Ant 5,35). Bei seiner Erzählung von Jakobs Traum (Gen 28,10-22) erwähnt Josephus zwar im Unterschied zur LXX den Ortsnamen Bethel (Ant 1,278-284), übergeht aber die für die Bedeutung Bethels entscheidenden Verse von der Gegenwart Gottes in Gen 28,16-17, so daß die Erzählung nur noch von der Verheißung an Jakob handelt. Auch in der Wiedergabe von Gen 35,1-7 verkürzt Josephus die Bedeutung Bethels. Jakob opfert hier, aber von einer Benennung des Altars und der im Namen zum Ausdruck gebrachten Gottespräsenz in Bethel ist keine Rede (Ant 1,342). Damit wird deutlich: An Bethel hat Josephus kein Interesse.

8. *5Q13 Frag. 2*, das paläographisch ins 1. Jh. n. Chr. datiert wird, gehört zu einem Text, der Gott direkt anredet, also wohl ein Gebet darstellt.[11] In Stichworten wird kurz auf Ereignisse der Väterzeit angespielt. Z. 6 erinnert daran, daß Jakob in Bethel eine Offenbarung erhielt. Auch wenn der Text nicht sagt, was offenbart wurde, soviel ist klar: Jakob hat nicht die Gegenwart Gottes in Bethel entdeckt – davon ist jedenfalls keine Rede –, und es geht auch nicht um eine Offenbarung über Bethel, sondern um eine Offenbarung an Jakob. So fragmentarisch der Text auch ist, er zeigt, daß die Bethel-Überlieferung auch hier als Jakob-Überlieferung rezipiert wurde.

---

[10] Vgl. *Garcia-Treto*, 1967, 23-28 mit weiteren Beispielen.

[11] Vgl. *Rapp*, 2001, 255-261.

9. Die *„Leiter Jakobs“* genannte, apokryphe Schrift, die vielleicht aus dem 1. Jh. n. Chr. stammt,[12] beginnt mit einer Wiedergabe der Erzählung von Gen 28,10-22. Anschließend tritt ein Engel auf, der Jakobs Vision als apokalyptische Offenbarung künftiger Ereignisse deutet. Bethel und die Besonderheit dieses Ortes spielen in der Deutung keine Rolle mehr.

10. Von Jakob führt ein Weg zur *frühjüdischen Levi-Überlieferung* (3.-2. Jh. v. Chr.).[13] Sie ist uns aramäisch auf Fragmenten aus der Kairoer Geniza und Qumran (1Q21; 4Q213-214) sowie griechisch im Testament der Zwölf Patriarchen (TestLev) überliefert.[14] Die Versionen stimmen in dem hier wesentlichen Punkt überein: Levi hat eine Vision, die von seiner Amtseinführung als Priester handelt, vor allem aber auf die Legitimierung seines Priestertums zielt. Ort der Vision ist Bethel, jedoch nicht weil es um kultische Einrichtungen in Bethel, etwa die Etablierung eines levitischen Priestertums geht, sondern weil der Ort als Ort von Visionen in der Väter-Überlieferung Tradition hat. Die Vision Levis wird wohl nur in Angleichung an die Vision seines Vaters in Bethel lokalisiert. Bethel ist damit nicht mehr der Gegenstand der Vision, und Ort der Gottespräsenz – keiner permanenten Gottespräsenz – ist die Stadt nur insofern, als sie der Ort einer Offenbarung ist.[15]

8.2 Die Verlegung der Gegenwart Gottes an einen anderen Ort

Neben der Rezeption der alten in Gen 28,10ff bewahrten Bethel-Überlieferung als Vätererzählung steht eine Rezeption, für die die Aussage von der Gegenwart Gottes weiter zentrale Bedeutung hat, die diese Aussage aber nicht mehr auf Bethel bezieht, sondern auf einen anderen Ort.

1. J e r u s a l e m. Die Lokalisierung in Jerusalem geschieht zunächst implizit. Die *LXX* versteht „Bethel“ in Gen 28 und 31 nicht als Ortsnamen, sondern übersetzt mit „Haus Gottes“ bzw. „Ort Gottes“ (Gen 28,19; 31,13). Die Texte handeln so gelesen nicht von Bethel, sondern von einem nicht genannten Ort, und dabei wird man wohl an Jerusalem ge-

---

[12] Zu den Einleitungsfragen vgl. *Charlesworth*, 1985, I, 401-406.

[13] Vgl. *Rapp*, 2001, 91-128.

[14] Vgl. Jub. 32,1-9; dazu *Rapp*, 2001, 184f.202-227.

[15] Nach *Rapp* (2001, 127f) wurde die Vision vielleicht in Bethel lokalisiert, da sie mit der Rückführung des Aaronidischen Priestertums auf Levi möglicherweise auf die Integration der alten Betheler Priesterschaft zielte. Dies scheint jedoch fraglich, da der genannte Integrationsvorgang schon damals sehr weit zurücklag.

dacht haben. Erst in Gen 35,1-7 spricht die LXX von Bethel, jedoch erhält die Altarstätte bei ihr nicht den Namen „Gott ist in Bethel“, sondern einfach nur den Namen „Bethel“ (v7). Die Aussagen von der Gegenwart Gottes in Gen 28,16f werden also auf einen anderen Ort bezogen, und Bethel ist nur noch ein Ort, an dem Gott dem Jakob einmal erschienen ist (Gen 35,9-15).

Das *Jubiläenbuch* (2. Jh. v. Chr.) gibt in Kap. 27 die Erzählung von Jakobs Flucht zu Laban und dem Traum in Bethel wieder. Wie in der biblischen Überlieferung kehrt Jakob nach dem Aufenthalt bei Laban (28f) und den Ereignissen in Sichem (30) nach Bethel zurück und errichtet dort einen Altar und eine Mazzebe (31,3). Abweichend von den Vorgaben der Genesis wird dann aber erzählt, daß Jakob – nach einer den Aufenthalt unterbrechenden Reise zu Isaak – Bethel zu einem großen Heiligtum ausbauen will, um das Gelübde zu erfüllen, das er im Anschluß an die Vision von der Himmelsleiter gemacht hat. Im Traum erscheint ihm jedoch ein Engel, der ihm genau das verbietet:

> „Baue diese Stätte nicht und mach sie nicht zu einem ewigen Heiligtum.
> Wohne hier nicht, denn dies ist nicht der Ort!“ (32,16-26)[16]

Damit wird Jakobs erster Traum von Bethel der Sache nach zurückgenommen. Der einstigen Ätiologie des Kultortes wird in einer neuen Traumoffenbarung an Jakob der himmlische Befehl entgegengehalten, daß Bethel kein Kultort sein soll. Dieses Bauverbot muß sich nicht auf aktuelle Vorgänge im 2. Jh. beziehen,[17] sondern läßt sich als Ausgleich mit den Stimmen des Alten Testaments verstehen, die den Kult in Bethel für illegitim halten.[18] Was der Text nicht enthält, ist eine positive Bestimmung des Kultortes. Vielleicht ist Jerusalem gemeint. Dafür kann man immerhin anführen, daß die Formulierung „dies ist nicht der Ort“ auf die Erzählung von der Bindung Isaaks verweisen mag, in der mit „der Ort“ Jerusalem gemeint ist (18,13).[19]

---

[16] Vgl. die Parallele in 4Q537 Frag. A-E (dazu *Rapp*, 2001, 129-145.236f). Zu Jub 31-32 vgl. *Rapp*, 2001, 165-254.

[17] Anders *Wahl*, 1994, 537. *Schwartz* (1985, 63-85) sieht in dem Tempelbauverbot eine für den Verfasser des Buches aktuelle Anspielung auf Vorgänge der Makkabäer-Zeit. Die Makkabäer hätten nämlich 162/161 v. Chr. geplant, in Bethel ein Heiligtum zu bauen, jedoch sei dieser Plan schon sehr bald gescheitert, weil man Bethel nach kurzer Zeit wieder an die Seleukiden verloren habe. Vgl. dazu die Kritik von *Rapp*, 2001, 172f.

[18] Vgl. *Rapp*, 2001, 247.249f.

[19] Vgl. *Enders*, 1987, 167f und die Kritik bei *Rapp*, 2001, 172.

Nach der *Targumim-Überlieferung*[20] erkennt Jakob in 28,16f, daß der Ort, an dem er geschlafen hat, kein gewöhnlicher Ort ist, sondern an ihm die Herrlichkeit der Schekina Jahwes[21] wohnt und es sich um einen Ort des Gebetes handelt. Das Targum Pseudo-Jonathan bezeichnet die Stätte zunächst als Heiligtum für den Namen Jahwes, sagt dann aber: „und dieser (Ort) ist geeignet zum Gebet".[22] Targum Neofiti I macht aus dem Tor des Himmels ein „Tor des Gebetes".[23] Die Vorstellung, die darauf zielte, die Gegenwart Gottes auf Erden auszusagen, wird zu der theologisch weniger gehaltvollen von einem Tor, durch das Gebete zu Gott kommen. Das Tor wird damit in die andere Richtung geöffnet. Das Targum der Kairoer Geniza und das Fragmenten-Targum sprechen von einem „Ort, der für ein Gebetshaus" erwählt ist. Die Deutung als Ort des Gebetes impliziert, daß hier nicht geopfert, sondern eben nur gebetet werden darf.[24] Gen 28 kann Bethel damit nicht mehr als Kultort legitimieren, und es ergibt sich kein Konflikt mit dem Monopolanspruch Jerusalems.[25]

Explizit wird die Übertragung der positiven Bethel-Überlieferung auf Jerusalem erst in der rabbinischen Literatur.[26] *Bereschit Rabba 69* zitiert zu Gen 28,17 von *Rabbi Jehuda* die Auffassung, daß die Leiter, die Jakob in seinem Traum sah, nicht von Bethel, sondern von Jerusalem, und zwar vom Tempelplatz aus, schräg in den Himmel geragt habe. Bethel sei nur der Punkt gewesen, über dem sie den Himmel berührte.[27]

Der Talmud-Traktak *Pesaḥim 88a* stellt im Blick auf Jes 2,3 „Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Tempel des Gottes Jakobs"

---

20 Eine deutsche Synopse bietet *Naumann*, 1991, 150-163; vgl. *Massonnet*, 1996, 76-91.

21 Targum Neofiti I und Targum Pseudo-Jonathan: איקר שכינה דייי.

22 ודין כשר לצלו.

23 והדן תרעא תרעא דצלו.

24 Vgl. *Clarke*, 1974/75, 371-375.– Eine vergleichbare Deutung gibt die deuteronomistische Theologie dem Jerusalemer Tempel. Auch er wird als Ort des Gebets verstanden bzw. als der Ort, zu dem hin die Gebete gerichtet werden (1Kön 8,29. 30.38f.44f.48f).

25 Nach Targum Pseudo-Jonathan und Targum Neofiti soll der von Jakob errichtete Stein „ein Heiligtum für den Namen JHWHs" werden (בית מקדשיא לשמה דייי; Gen 28,22). Bei dieser Formulierung mögen sie an Jerusalem gedacht haben.

26 Vgl. *Schwartz*, 1985, 81-85.

27 Von Rabbi Eleasar wird in BerR 69 zu Gen 28,17 die Auffassung zitiert, die Leiter habe in Beerscheba gestanden (28,10), die Spitze habe über dem Jerusalemer Heiligtum den Himmel berührt. Nach *Raschis* Kommentar zu Gen 28,17 (*S. Bamberger* [Hg.], Raschis Pentateuchkommentar, Basel ^{3}1975, 77f) meinte Rabbi Eleasar, daß die Leiter in Beerscheba stand, über Bethel den Himmel berührte und die Mitte ihrer Schräge über dem Jerusalemer Heiligtum war.

zusammen, welche Ausdrücke die Ahnväter für den Ort des Jerusalemer Tempels gebraucht haben. „Jakob nannte ihn ‚Haus', wie es heißt: er nannte diese Stätte Bethel (=Haus Gottes)." Die Aussagen der alten Bethel-Erzählung werden hier also auf den Jerusalemer Tempelplatz bezogen.[28]

Nach *Pirkê de Rabbi Eliezer 35*[29] nahm Jakob als Kopfkissen die zwölf Steine des Altars, auf den Abraham nach Gen 22 Isaak gelegt hatte und der auf dem Berg Moria, also dem Jerusalemer Tempelplatz lokalisiert wurde. Die Steine sind dann zu einem Stein verschmolzen, der die Einheit des Volkes veranschaulicht.[30] Jakob hat ihn als Mazzebe aufgerichtet. Gott hat ihn später mit seinem rechten Fuß in die Tiefen der Erde versenkt, um ihn so zum Schlußstein der Kuppel zu machen, auf der die Erde ruht. Auf diesem Stein, der somit von zentraler kosmischer Bedeutung ist, steht das Haus Gottes, nämlich der Tempel in Jerusalem.[31]

Nach einer anderen Auffassung wurde der Jerusalemer Tempelplatz vorübergehend nach Luz versetzt, die Gegenwart Gottes folglich an dem Ort festgestellt, auf dem später in Jerusalem der Tempel stand.[32]

Die Verbindung mit Jerusalem hat möglicherweise auf den masoretischen Text von Gen 28,11 gewirkt. Wenn die *Masoreten* dort nämlich בַּמָּקוֹם vokalisieren und Jakob damit nicht an einem, sondern an *dem* Ort übernachten lassen, darf man vermuten, daß sie bei diesem bestimmten Ort – vielleicht in Anknüpfung an מָקוֹם in Gen 22 – an Jeru-

---

[28] Vgl. den Genesis-Kommentar von Rabbi Mose ben Nachman (Ramban) zu 28,17 (*C. B. Chavel* [Hg.], Ramban. Commentary on the Torah. Genesis, New York 1971, 351).

[29] *G. Friedlander* (Hg.), Pirkê de Rabbi Eliezer, New York [4]1981, 264-266; ganz ähnlich *Jalquṭ Šimᶜoni* 120 zu Gen 28,18, Ed. Jerusalem 1973, 590.

[30] Zu der Tradition, daß Jakob sich mehrere Steine genommen hat und diese am kommenden Morgen zu einer Einheit verschmolzen waren, vgl. das zweite der fünf Wunder, die die Targume im Rahmen von v10 erzählen; weiterhin BerR 68,11. Vgl. *Massonet*, 1996, 79-82.

[31] Ganz ähnlich bemerkt das Buch Zohar, das Hauptwerk der jüdischen Kabbala, zu Gen 28,22: „Hat denn etwa Jakob diesen Stein gemacht? War er doch schon in der Vorzeit geschaffen worden, als Gott die Welt erschuf! Indes, er [Jakob] stellte erst fest, daß er der Halt der oberen und unteren [Welt] sei. Und davon heißt es 'den ich als Malstein aufgerichtet habe'. Denn er [Jakob] hat hier die Wohnung der Himmlischen festgestellt." (zitiert nach *J. Jeremias*, 1926, 53; anders: *H. Sperling*, The Zohar, Bd. 2, London 1933, 84-86).

[32] Vgl. den Genesis-Kommentar von Rabbi Mose ben Nachman (Ramban) zu 28,17 (ed. *C. B. Chavel*, Ramban. Commentary on the Torah. Genesis, New York 1971, 350-357).

salem gedacht haben.[33] Die Identifizierung des Ortes mit Jerusalem belegt jedenfalls die Tendenz, Bethel, das einstige Kultzentrum, möglichst weit an den Rand zu drängen.

Rabbi Salomo ben Isaak (Raschi)[34] unterscheidet in seinem Kommentar zu Gen 28,17-19 zwischen Bethel bei Ai und Bethel bei Jerusalem. Gen 28 beziehe sich auf das Bethel bei Jerusalem. Für die Lokalisierung auf dem Tempelplatz spreche – so der Kommentar zu 28,11 –, daß mit בַּמָּקוֹם angesichts der Determinierung ein bereits bekannter Ort gemeint sein müsse und das könne im Kontext der Genesis nur der Ort sein, von dem Gen 22 gesprochen habe, also der Berg Moria. פגע wird dann nicht im Sinne von „zufällig an einen Ort kommen" verstanden, sondern im Sinne von „beten", und darauf aufbauend kann Jakob hier als der Begründer des Abendgebetes erscheinen.[35]

Auch im Christentum ist die Tradition von der Lokalisierung Bethels am Jerusalemer Tempel belegt. Nach einer bei *Eutychius*, dem 940 gestorbenen Patriarchen von Alexandrien, erhaltenen Überlieferung, deren Historizität hier keine Rolle spielt, soll Sophronius, der greise Patriarch von Jerusalem, den Kalifen Omar, nachdem dieser 638 n. Chr. Jerusalem eingenommen hatte, auf den seit langem wüst gelegenen Tempelplatz geführt und ihm den dortigen Felsen als den Felsen vorgestellt haben, an dem Gott Jakob erschienen sei und den der Ahnvater als Himmelstor und die Israeliten als Allerheiligstes bezeichnet hätten.[36]

Unter mittelalterlichen Pilgern bzw. Kreuzfahrern ist die Lokalisierung in Jerusalem z.B. bei *Seawulf* und *Ernoul* belegt.[37] Der russische Abt *Daniel* hat um 1106-1108 n. Chr. das Innere des Felsendoms beschrieben. Dort habe unter anderem der Stein gestanden, auf dem Jakob geschlafen habe.[38] Von *Johannes von Würzburg* ist uns aus der Zeit um 1165 n. Chr. eine weitere Beschreibung des Felsendoms erhalten. Nach ihr hatte man in dem Bau, der zu dieser Zeit den Templern als Kirche diente, Schrifttafeln angebracht, die den Ort mit biblischen – vor allem neutestamentlichen – Ereignissen in Verbindung brachten. Unter anderem soll hier gestanden haben:

> „Hic Jacob scalam vidit, construxit et aram".

---

[33] Vgl. S. 157 Anm. 63.

[34] *S. Bamberger* (Hg.), Raschis Pentateuchkommentar, Basel [3]1975.

[35] Vgl. *Massonnet*, 1996, 84-86.

[36] PG 111, 1099f.

[37] S. o. S. 7.

[38] *Wilkinson*, 1988, 132,17.

Johannes merkt dazu kritisch an, daß Jakob seinen Traum nicht hier hatte, sondern bei Magna Mahumeria, dem heutigen *el-Bīre*, das östlich an *Rāmallāh* grenzt.[39]

Schließlich wird die Erzählung von Gen 28 auch in einer islamischen Tradition nach Jerusalem übertragen, die *Muǧīr ed-dīn* 1496 n. Chr. in seinem Werk *„el-ʾuns el-ǧelīl"* überliefert. Vierzig Jahre, nachdem Abraham das Bethaus von Mekka errichtet habe, soll Jakob das Heiligtum von Jerusalem gegründet haben.[40]

2. Garizim. Auch die samaritanische Tradition lokalisiert Jakobs Traum und mit ihm Bethel an ihrem zentralen Kultort, dem Garizim. Die Bethel-Erzählung mit ihren Aussagen von der Gegenwart Gottes wird aufgenommen und auf den Garizim bezogen, um diesen als legitime Kultstätte, ja als die seit der Patriarchenzeit erwählte Stätte der Einwohnung Gottes auszuweisen. Durch die Identifikation von Garizim und Bethel werden also tempeltheologische Aussagen auf den Garizim übertragen und damit wird die Heiligkeit des Garizim begründet.[41]

3. Sinai. *Bereschit Rabba 68,12* zitiert zu Gen 28,12 die rabbinische Auffassung, daß mit סֻלָּם – ausweislich des übereinstimmenden Zahlenwerts von סֻלָּם und סִינַי, nämlich 130 – der Sinai gemeint sein müsse, dessen Spitze nach Dtn 4,11 „bis zum Herz des Himmels" ragt. Mit den Engeln Gottes seien Mose und Aaron gemeint. Die Leiter wird mit der Tora, die Mose am Sinai empfangen hat, gleichgesetzt, um sie als Brücke zwischen Himmel und Erde zu charakterisieren. Hier wird die Bethel-Überlieferung also am Sinai lokalisiert.

4. Israel. Eine im *Talmud-Traktat Ḥullin 91b* belegte Tradition löst den Bethel-Bezug von Gen 28, indem sie die Wendung „das Land, auf dem du liegst" (v13) auf ganz Israel bezieht. Gott habe das ganze Land zusammengerollt und unter Jakob gelegt. Gen 28 belegt damit implizit die Gegenwart Gottes in Israel.

5. Das eschatologische Heiligtum. Die Vorstellung von einem Bund Gottes mit Jakob spielt im Alten Testament in priesterschriftlichen und späteren redaktionellen Texten zwar auf Bethel an, nennt den Ort jedoch nie beim Namen (Ex 2,24; 6,4; Lev 26,42; 2Kön 13,23). Explizit wird die Verbindung zu Bethel erst in der *Tempelrolle von Qumran* (11Q19 29,8-10; 2. Jh. v. Chr.):

> Und ich werde mein [Heili]gtum mit meiner Herrlichkeit heiligen, da ich einwohnen lasse über ihm meine Herrlichkeit bis (?) zum Tag der Schöpfung, an dem ich mein

---

[39] *Wilkinson*, 1988, 246f; vgl. 250.

[40] Nach *Hartmann*, 1909, 11.

[41] Vgl. *Kippenberg*, 1971, 188-200; vgl. auch o. S. 8-10.

> [Hei]ligtum (neu) schaffen werde, um es mir für all[ez]eit entsprechend dem Bund zu bereiten, den ich mit Jakob in Bethel geschlossen habe.[42]

Anders als im Alten Testament geht es bei der Vorstellung von Gottes Bund mit Jakob nicht um die Zusage von Land oder Nachkommen,[43] sondern um die Aufnahme der alten Betheler Kulttradition, genauer vermutlich um die Aussage von der Gegenwart Gottes. Der Blick richtet sich also anders als in der Priesterschrift nicht mehr nur auf Gen 35,9ff, sondern vor allem auf Gen 28,10ff.[44] Aber diese Aussage wird jetzt nicht mehr auf Bethel bezogen, sondern auf das angekündigte, eschatologische Heiligtum. Dieses soll entsprechend dem Bund mit Jakob eingerichtet werden. Hier wird also eine Aussage, die ursprünglich Bethel galt, auf das Heiligtum übertragen, das Gott sich endzeitlich selber erschaffen wird.[45] Bethel ist jetzt nur noch der Ort des Bundesschlusses.

6. Der Menschensohn. Im *Neuen Testament* wird die Bethel-Erzählung nur in Joh 1,51 aufgenommen.

> Wahrlich, wahrlich, ich sage euch:
> Ihr werdet den Himmel offen sehen
> und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren über dem Menschensohn.

In Gen 28,12 steigen die Engel Gottes „an ihm" (בוֹ) auf und nieder, und dabei kann sich „ihm" grammatisch auf die sog. Himmelsleiter oder Jakob beziehen. Johannes geht – anders als die LXX (ἐπ' αὐτῆς [sc. κλίμαξ]) – von der zweiten Deutung aus (ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). Die Rolle Jakobs wird damit auf den Menschensohn übertragen, doch hier ist mehr als Jakob (Joh 4,12). Mit Bethel hat auch diese Rezeption von Gen 28 nichts mehr zu tun. Das Motiv von den auf- und absteigenden Engeln wird vielmehr aufgenommen, weil es der Gegenwart Gottes

---

[42] Übersetzung *J. Maier*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. I, München 1995, 392. Welcher literarischen Schicht der Tempelrolle der Text zuzuweisen ist und aus welcher Zeit er stammt, kann hier unerörtert bleiben. Zu dieser Frage sowie zur Deutung von Kol. 29,8-10 vgl. *Rapp*, 2001, 69-89.

[43] Vgl. dagegen *Wise*, 1989/90, 54-60.

[44] *Rapp* (2001, 85-88) zieht die Linien von 11Q19 zu einseitig zu dem priesterschriftlichen Text Gen 35,9ff. Die Tempelrolle hatte nicht die Priesterschrift vorliegen, sondern die Genesis, und sie wird bei Jakobs Bund in Bethel eher an den prägnanteren Text Gen 28,10ff gedacht haben, zumal dessen heiligtumsbezogene Aussagen für sie im Kontext wichtiger sind als die Aussagen von Gen 35,9ff. Erst historisch-kritisches Denken zeigt, daß sich die Vorstellung vom Jakob-Bund ursprünglich in der Priesterschrift fand und in deren Kontext auf Gen 35,9ff bezogen war.

[45] Vgl. *Rapp*, 2001, 85-88.

Ausdruck verleihen kann. Der Menschensohn ist jetzt der „Ort" der Gegenwart Gottes auf Erden.[46]

7. Der Thron von England. Zum Schluß sei – freilich als Kuriosum – auf eine variantenreiche Legende hingewiesen, die man in England zum Teil mit pseudowissenschaftlichem Elan als historisch richtige Darstellung ausweisen möchte.[47] Jakob soll den 66x40x27 cm großen Stein, auf dem er geschlafen hat, bis nach Ägypten mit sich geführt haben. Später beim Exodus hätten ihn die Israeliten wieder mitgenommen, und auf der Wüstenwanderung habe er ihnen Wasser gespendet (Ex 17,1ff; Num 20,1ff). In Jerusalem sei der von Jakob gesalbte Stein als Symbol des gesalbten Königs aufgestellt worden.[48] Alle Könige Judas sollen auf ihm gekrönt worden sein (2Kön 11,14).

Nach der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. sind – so die Erzählung – Jeremia und Baruch über Ägypten und Spanien nach Irland geflohen und tauchen dort unter den Namen Ollam Fodhla und Simon Brug (< Baruch) in den Quellen auf. Mitgenommen hat Jeremia, der bekanntlich berufen war, Königreiche einzureißen und aufzubauen (Jer 1,10), den Stein Jakobs als Symbol des Königtums und eine Tochter des letzten Königs Zedekia. Sie war nach der Ermordung ihrer Brüder erbberechtigt und über sie glaubt man deswegen, das irische, schottische und englische Königshaus auf David zurückführen zu können. 584 v. Chr. soll der Stein Jakobs in Tara, der irischen Königsresidenz 50km nordwestlich von Dublin, angekommen sein. Seit der Zeit sollen auf ihm die irischen Könige gekrönt worden sein.

Erst 498 n. Chr. hat Fergus der Große, der Bruder des irischen Königs, den Stein von Tara nach Schottland gebracht, um sich auf ihm zum ersten König Schottlands krönen zu lassen. Der Stein blieb in Schottland, und jetzt wurden auf ihm alle schottischen Könige gekrönt.

1296 n. Chr. brachte Edward I. von England den Stein als Zeichen der Unterwerfung Schottlands nach London. Er ließ einen Krönungsstuhl bauen und in Westminster Abbey aufstellen, dessen Sitzfläche, von Holz verschalt, der Stein jetzt bildete (**Abb. 60**). Auf ihm wurden seitdem alle englischen Könige und Königinnen – zuletzt Elisabeth II. – gekrönt.

---

[46] Vgl. *Clarke*, 1974/75, 374f; *Massonnet*, 1996, 91-96.

[47] *E. R. Capt*, Jacob's Pillar. A Biblical Historical Study, Muskogee o.J.

[48] Hieronymus (Brief 108, ad Eustochium 13; *Donner*, 1979, 163f) identifiziert die Mazzebe von Bethel mit dem Stein, den Sacharja in 3,9 als Stein mit sieben Augen beschrieben und Jesaja in 28,16 als Eckstein bezeichnet hat. Als Eckstein ist er Typos des Messias.

Nachdem schottische Nationalisten den Stein schon am ersten Weihnachtstag 1950 als Symbol schottischer Souveränität für kurze Zeit (bis April 1951) nach Schottland entführt hatten, wurde er 1996 nach genau 700 Jahren feierlich an Schottland zurückgegeben, wo man ihn jetzt in der Burg von Edinburgh sehen kann.

Abb. 60

Wie unhistorisch die Geschichte des Steins auch sein mag, die Vorstellung von der Gegenwart Gottes, die sich in Gen 28 mit dem Ort und dem aufgestellten Stein verbindet, wurde auf das irische, schottische und englische Königtum übertragen und damit – wie zu Zeiten des Betheler Staatskultes – in den Dienst der Königsideologie gestellt. In der Krönung auf dem Stein von Bethel drückt sich der Anspruch aus, daß Gott im Königtum gegenwärtig ist.

9 Zusammenfassung

1. Das antike Bethel – heute *Bētīn* – wurde nach einer ersten Siedlungsphase im Chalkolithikum seit der Mittleren Bronzezeit I lange Zeit fast kontinuierlich besiedelt. Schon in der Bronzezeit hat sich der Ort als Haus des Gottes El im wahrsten Sinne des Wortes einen Namen gemacht. Bethel bedeutet nämlich „Haus/Tempel/Stätte Els" und läßt vermuten, daß hier ein Tempel dieses Gottes stand. Die Grabungen konnten ihn jedoch nicht finden, und die kultische Deutung einiger chalkolithischer und bronzezeitlicher Anlagen durch die Ausgräber hält einer kritischen Prüfung nicht stand.

In der Eisenzeit I kam die Jahwe-Verehrung nach Palästina und man identifizierte den neuen Gott mit dem alteingesessenen El. Das Heiligtum von Bethel und mit ihm das Stierbild wurden auf Jahwe übertragen. Der Ortsname wurde jetzt im Sinne von „Haus Gottes" verstanden.

Im 10. Jh. hat Jerobeam I. das Heiligtum in Bethel vermutlich zu einem königlichen Staatstempel aufgewertet. Der Kult mit seiner identitätsstiftenden und herrschaftslegitimierenden Funktion sollte wohl der innenpolitischen Stabilisierung des neuen Staates dienen. Die Zunahme der Wallfahrer dürfte einen wirtschaftlichen Aufschwung gebracht haben, der sich archäologisch allerdings nicht fassen läßt.

Im 8. Jh. haben die Assyrer das Nordreich Israel erobert. In Bethel wurde der Staatstempel geplündert, wenn nicht zerstört. Das Stierbild wurde vermutlich verschleppt. Der Kult kam jedoch nicht zum Erliegen. Erst im 7. Jh. machte ihm Josia, der sein Gebiet nach Norden erweitern und Bethel Juda zuschlagen konnte, im Rahmen von Zentralisierungsmaßnahmen ein Ende. Welche Folgen wenige Jahrzehnte später die babylonische Eroberung für Bethel hatte, wissen wir nicht. Die unter Berufung auf die Ausgrabungen vertretenen Thesen, daß Bethel von den Babyloniern nicht zerstört worden sei, die Stadt sogar als Kultort an Bedeutung gewonnen habe, halten einer kritischen Prüfung des archäologischen Befunds nicht stand. Auch für die frühnachexilische Zeit läßt sich eine besondere Rolle Bethels als Kultort nicht nachweisen.

Erst in hellenistischer und römischer Zeit gewann Bethel wieder an Bedeutung, vor allem als militärischer Stützpunkt. In byzantinischer Zeit wurde der Ort erweitert und ausgebaut. Kirchen zeugen bis in die Kreuzfahrerzeit von einer christlichen Bethel-Tradition.

2. Von zentraler Bedeutung war für den Ort in der Königszeit bis zu seiner Zerstörung die Betheler Theologie,[1] eine typische Stadt-Theologie, wie wir sie aus Jerusalem und anderen Städten des alten Orients kennen. Im Zentrum steht die tempeltheologisch begründete Vorstellung von einer senkrechten Achse („Himmelsleiter"), die den Ort mit dem Himmel, das irdische mit dem himmlischen Heiligtum Gottes verbindet.[2] Die Vorstellung zielt darauf, die Gegenwart Gottes am Ort auszusagen.[3] Aus ihr folgt, daß das Heil und Wohl der Stadt sicher verbürgt sind, sie also z.B. nicht von Feinden erobert werden kann. In Bethel bringt der Name der Stadt genau dieses Programm auf den Punkt: Gott ist in Bethel zu Hause. Er wohnt im Tempel, speziell in der Mazzebe des Heiligtums, und der Altarplatz trägt den Namen „Gott ist in Bethel".

Vor allem war Gott im Kultbild präsent. Eine kleine, im Allerheiligsten aufgestellte Stierstatuette, in der eine Tradition der Späten Bronzezeit fortlebte, repräsentierte ursprünglich El, von dem wir wissen, daß er zumindest in Ugarit als Stier bezeichnet wurde. Mit der Einführung des Jahwe-Kultes wurde das Bild auf Jahwe übertragen. Die These, daß der Stier jetzt als Tragtier des unsichtbar auf ihm stehenden Gottes galt, läßt sich nicht begründen. Der Stier galt aller Wahrscheinlichkeit nach vielmehr als Bild Jahwes. Der goldene Glanz gab der Gegenwart der Herrlichkeit Gottes Ausdruck. Das Bild des Stiers präzisiert die Vorstellung von der Gegenwart Gottes. Es symbolisiert weder Fruchtbarkeit noch aggressive Kampfeskraft, sondern in einem umfassenden Sinne die helfende, rettende Macht des omnipotenten Gottes. Erst im Einzelfall kann diese Macht einen kämpferischem Charakter haben oder Fruchtbarkeit spenden. Im Stierbild erscheint Jahwe also als machtvoll helfender Gott. Als solcher hatte er sich bei Auszug und Landgabe erwiesen und wurde er in Bethel in dem Kultruf „Dies ist dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat!" (Ex 32,4; 1Kön 12,28) vergegenwärtigt.

Der senkrechten Achse, die Himmel und Erde verbindet, entspricht in den Stadttheologien auf der waagerechten Ebene die Omphalos-Vorstellung.[4] Auch Bethel galt vielleicht als Mittelpunkt der Welt. Wenn Jakob dort nämlich die Verheißung erhält, daß sich seine Nachkommen

---

[1] Zur Betheler Theologie vgl. *Hartenstein*, 2001, 160.

[2] Zur Bedeutung der Achsenvorstellung vgl. *Maul*, 1997, 109-124; *Hartenstein*, 2001, 145-148; *Janowski*, 2002, 32-57; *Tilly*, 2002, *passim*.

[3] In Jerusalem wurde diese Präsenz Gottes als Gegenwart des Königsgottes begriffen (vgl. z.B. Ps 93). Ob man Jahwe auch in Bethel als König feierte, können wir nicht sagen, da die Quellen schweigen.

[4] Vgl. *Maul*, 1997, 115-124.

nach Westen und Osten, nach Norden und Süden ausbreiten (Gen 28,14), wird eben diese Vorstellung vorausgesetzt.

3. Mit dem Untergang des Nordreichs verliert die Grenzstadt Bethel ihre politische Bedeutung und wird die Betheler Theologie obsolet. Die Aussagen von der Gegenwart Gottes in Bethel konnten nicht mehr rezipiert werden, denn sie hatten sich als falsch erwiesen. Der einstige Sitz des Staatskultes galt jetzt nur noch als Ort und Hort der Sünde, seine Theologie als Häresie. Da große Bereiche des Alten Testaments erst nach dem Untergang der Nordreichs entstanden sind und der Kristallisationspunkt der Überlieferung in Jerusalem lag, darf man im Grunde nichts anderes erwarten als die negative Bethel-Sicht der Deuteronomisten oder das große Schweigen der Propheten des 7. Jh.s und der Psalmen. Verwunderlich ist hingegen, daß wir im Alten Testament noch auf Spuren einer einst bedeutenden Betheler Theologie stoßen.

Diesen Spuren galt es nachzugehen. Ein direktes Zeugnis bieten lediglich der sprechende Name der Stadt und einige Spolien. Die Ätiologie der Mazzebe und der Name des Altarplatzes haben in Vätererzählungen verbaut überlebt. Die Ätiologie des Stierbilds ist uns sogar nur in einer polemischen Umkehrung überliefert. Die Jakoberzählung enthält zwar noch sehr positive Aussagen über Bethel, aber sie sind schon in diesem frühen Stadium der Rezeptionsgeschichte bald nur noch „stumpfe Motive“ gewesen. Die weitere Rezeptionsgeschichte zeigt: Die Erzählung von Gen 28,10-22 diente nicht mehr dazu, die Heiligkeit Bethels aufzuzeigen.[5] Sie wurde vielmehr entweder als Vätererzählung gelesen, und dann standen die Verheißungen im Zentrum, oder die Aussagen von der Heiligkeit des Ortes wurden auf einen anderen Ort oder etwas anderes bezogen.

Die ursprünglichen Kultlegenden dürften aus einer Zeit stammen, in der der Kult von Bethel noch eine zentrale Bedeutung hatte. Die in der gegenwärtigen Forschung so beliebt gewordenen Spätdatierungen können nicht erklären, mit welcher Intention derartige Texte verfaßt oder auch nur als Einzeltexte tradiert worden sein sollten, nachdem Bethel in der Bedeutungslosigkeit versunken und theologisch zum Inbegriff von Ketzerei geworden war.

Rückschlüsse auf das Profil der Betheler Theologie erlauben auch die Kritik an Bethel bei Amos und Hosea sowie einige andere Texte. Amos wendet sich in seinen Visionen von der Zerstörung der Stadt und

---

[5] Daran ändert nichts, daß rabbinische Schriften betonen, wie viele Opfer Jakob in Bethel dargebracht habe (Belege s. *Schwartz*, 1985, 81-85).

des Tempels sowie in der Ankündigung des Jahwe-Tags als Unheilstag direkt gegen Vorstellungen der Betheler Theologie von der Uneinnehmbarkeit und dem Heil der Stadt. Hosea setzt, wenn er im Blick auf das Stierbild von der Herrlichkeit spricht, eben diesen Begriff und die mit ihm verbundene Vorstellung von der Gegenwart Gottes für Bethel voraus. Und weiter: Amos relativiert den Auszug aus Ägypten, Hosea kündigt sogar die Rückkehr nach Ägypten an. Diese Rezeption der Exodustradition läßt ebenso wie der mit dem Stierbild verbundene Kultruf „Dies ist dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat!“ (Ex 32,4; 1Kön 12,28) vermuten, daß die Überlieferung von der Rettung aus Ägypten und der Landgabe, die im Begriff der Heraufführung impliziert ist, für die Betheler Theologie als zentrale Heilstat Jahwes paradigmatische und damit auch aktuelle Bedeutung hatte. Die Negation bei Amos und Hosea läßt also das Profil der Betheler Theologie hervortreten. Umgekehrt gewinnt die Frontstellung der beiden Propheten, wenn man die Betheler Theologie kennt, schärfere Konturen, und dadurch gewinnen die Propheten ihrerseits an Profil. Die Kritik an Bethel und seiner Theologie trug bei beiden vielleicht dazu bei, daß ihre Worte nach dem Untergang des Nordreichs in Juda weiter tradiert wurden.

4. Über die Entstehung und den Sinn der Bildlosigkeit des Jahwe-Kultes und ihre Zuspitzung im Bilderverbot ist schon viel geschrieben worden.[6] Zielen Bildlosigkeit und Bilderverbot darauf, die Transzendenz Gottes zu wahren? Wollen sie der Freiheit und Unverfügbarkeit Jahwes Ausdruck geben? Wurzelt die Bildlosigkeit im Nomadentum oder in der Stadtkultur, etwa in dem spätbronzezeitlichen Kult eines in Jerusalem verehrten Sonnengottes? Ist sie ein Spezifikum Israels oder ein im westsemitischen Raum verbreitetes Phänomen? Wendet sich das Bilderverbot gegen ein Kultbild Jahwes oder zunächst nur gegen Bilder anderer Gottheiten? Geht es um Abgrenzung nach außen, etwa in der späten Königszeit um Abgrenzung von der bilderreichen Kultpraxis der Assyrer oder in nachexilischer Zeit von den Völkern überhaupt? Oder zielt das Bilderverbot auf Abgrenzung nach innen? Wendet sich vielleicht eine antimonarchische Strömung gegen das Königtum, das Bilder zur Propagierung und Durchsetzung seiner Herrschaft einsetzte und die dem Kultbild zugedachten Opfergaben de facto in die eigenen Taschen abschöpfte, so daß das Kultbild letztlich der Etablierung einer priesterlich-königlichen Oberschicht diente?[7]

---

[6] Vgl. jetzt *Uehlinger*, 2003, *passim*.

[7] Vgl. *Kennedy*, 1987, 141-143; *Hendel*, 1988, 365-382.

Im Rahmen einer Untersuchung der Geschichte Bethels können zu dem viel diskutierten Fragenkomplex natürlich nur einige vorsichtige Überlegungen angestellt werden. Wenn israelitischer Bilderkult, konkret das Betheler Stierbild als Kultbild Jahwes, zu den Voraussetzungen des Kultbildverbots gehört, dürften innere Abgrenzungen in der Geschichte des Bilderverbots eine wichtige Rolle gespielt haben.[8]

Wann die Polemik gegen das Stierbild einsetzte, läßt sich kaum sagen. Möglicherweise hat der bildlose Jahwe-Kult in Jerusalem[9] schon im 9. Jh. im Rahmen judäischer Propaganda über das Stierbild des verfeindeten Nordreichs gespottet. Der augenfälligste Unterschied zwischen der Betheler Theologie und der Jerusalemer Theologie liegt nämlich in der Beurteilung von Gottesbildern. Die Keruben von Jerusalem und der Stier von Bethel stimmen darin überein, daß sie der Gegenwart Gottes, konnotiert als Gegenwart des allmächtigen Gottes, Ausdruck geben. Der Unterschied liegt darin, daß es sich bei den Keruben um Tragtiere des unsichtbar auf ihnen thronenden Gottes handelt, das Stierbild dagegen kein Tragtier, sondern ein Gottesbild darstellt. In den Keruben verkörpert sich somit eine alte Tradition der Bildlosigkeit Gottes,[10] im Stier dagegen eine alte Tradition der bildlichen Darstellung eben dieses Gottes. Allerdings ist die Differenz nicht so gravierend, wie es angesichts der späteren Wirkungsgeschichte scheinen mag. Wichtiger als der Unterschied ist nämlich die Gemeinsamkeit. Beide geben am Kultort der hilfreichen Gegenwart Gottes Ausdruck. Gott ist präsent; mit oder ohne Bild ist zweitrangig.

Greifbar wird die Kritik am Betheler Stierbild erst im 8. Jh., und zwar bei Hosea. Hier erscheint sie im Kontext der Staatskritik. Das ist nicht verwunderlich, da das Stierbild das Zentrum des Staatskultes, also des zentralen Organs der Staatsideologie bildete. Die interne Kritik des Nordreichs-Propheten Hosea wurde später in Jerusalem aufgenommen, um den Untergang des Nordreichs – vielleicht in Auseinandersetzung mit aus dem Nordreich stammenden Gruppen[11] – zu erklären. Die uns vorliegende Fassung von Ex 32 nimmt die Ätiologie des Stierbilds auf, stellt den Bau des Bildes aber als *das* Ereignis des Abfalls von Jahwe und damit als Grund für den Untergang Israels dar. Aus der Ätiologie des Kultbilds des Sicherheit garantierenden Staatsheiligtums wurde so

---

[8] Vgl. *Uehlinger*, 2003, These 2.

[9] Zur Bildlosigkeit des Jerusalemer Kultes vgl. *Na'aman*, 1999, 391-415; *Keel*, 2001, 244-282.

[10] Vgl. dagegen *Loretz*, 1994, 216f.

[11] Vgl. *Podella*, 1997, 132.

eine Ätiologie der Zerstörung des Staates. Vielleicht hat die assyrische Eroberung zur Entstehung des Bilderverbots beigetragen. Nach der Niederlage des Nordreichs hat sich die bildlose Präsenztheologie Jerusalems gegenüber der bildhaften Bethels durchgesetzt, nicht zuletzt weil die Assyrer die Heilszusagen des im Stierbild präsenten Gottes als falsch erwiesen haben.[12] Damit wurden jedoch nicht Gott und seine Zusagen obsolet, sondern nur das Stierbild wurde hinfällig, das eben – so der neue Gedanke zur Rettung Jahwes und seiner Ehre – von Gott zu trennen ist und dessen Verwendung im Kult eine Verfehlung gegen Jahwe darstellt. Die Eroberung Israels durch die Assyrer und die Verschleppung des Betheler Kultbilds mögen somit zu der Entwicklung beigetragen haben, die von der in Jerusalem praktizierten Bildlosigkeit zum Kultbildverbot – und später zum Bilderverbot – geführt hat.[13]

5. B e t h e l u n d J e r u s a l e m lagen in der Königszeit nicht weit auseinander, weder geographisch noch theologisch. In beiden Städten befand sich ein Tempel als kultisches Zentrum des Staates. Beide Städte wurden im Kontext ausgeprägter Tempeltheologien als Wohnorte Jahwes gepriesen. Im Zentrum stand jeweils der Glaube an den im Tempel präsenten und von hier alles Leben wirkenden Gott. Bethel war insofern eine Schwester Jerusalems, die Betheler Theologie eine Schwester der Jerusalemer Theologie. Angesichts des größeren politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gewichts des Nordreichs im 9. Jh. muß man sogar sagen: Bethel war vermutlich die größere Schwester. Aber sie ist früh verstorben.

Die beiden Schwestern haben sich nie gut verstanden. Als Kultzentren zweier verfeindeter Bruderstaaten standen sie in einem Konkurrenzverhältnis, zumal sie ideologisch in gleicher Weise den Anspruch erhoben, daß es hier eine Verbindung zum Himmel gebe und Gott gegenwärtig sei.[14] Die Bilderfrage dürfte zu den Punkten gehört haben, die für die Identitätsbildung beider Orte in der Abgrenzung vom anderen Gewicht hatte. In ihr konnten Bethel und Jerusalem ihr eigenes Profil gewinnen. In Jerusalem gaben die Keruben der bildlosen, in Bethel gab der Stier dagegen der bildhaften Jahwe-Verehrung Ausdruck.[15]

---

[12] Vgl. *Uehlinger*, 2003, These 2 und 4.

[13] Vgl. *Schenker*, 2001, 321-330.

[14] Vgl. die in ähnlicher Weise konkurrierenden Ansprüche von Assur und Babylon und die Zerstörung Babylons durch Sanherib; dazu *Maul*, 1997, 122-124.

[15] *Metzger* (1970, 141) sieht einen anderen Konfliktpunkt. Seiner Meinung nach war die Vorstellung von der Achse, die Himmel und Erde verbindet, in Bethel von Bedeutung, nicht jedoch in Jerusalem. Vgl. *Hartenstein*, 2001, 166f.

Beide Städte sind untergegangen. Bethel wurde von den Assyrern, Jerusalem von den Babyloniern erobert. Dabei gab es jedoch einen gravierenden Unterschied: Jerusalem und seine Theologie haben überlebt, die Theologie freilich vor allem dadurch, daß sie ein eschatologisches Vorzeichen erhielt. Bethel und seine Theologie wurden dagegen zum Inbegriff von Ketzerei. So erstrahlt die Jerusalemer Theologie in der Bibel in hellem Licht und ist bis heute für die Situation der Stadt, für Liebe und Kriege, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Die Betheler Theologie ging mit der Zerstörung der Stadt unter und fristet in der Bibel nur noch ein Schattendasein. Sofern ihre Aussagen überhaupt überlebten, verdanken sie dies einem hermeneutisch interessanten Prozeß, der sie von Bethel löste. Zum Teil wurden aus den Bethel-Erzählungen Vätererzählungen, zum Teil wurde die theologisch zentrale Aussage von der heilvollen Gegenwart Gottes auf Jerusalem, den Garizim, den endzeitlichen Tempel oder den Menschensohn übertragen und erhielt dadurch in neuem Gewand neues Leben.

Literaturverzeichnis

Im Literaturverzeichnis enthaltene Titel sind in den Fußnoten nur mit dem Namen des Verfassers und dem Erscheinungsjahr angegeben. In Reihen erschienene Kommentare werden mit Verfasser, Reihe und Jahr (sowie Auflage) zitiert; sofern keine Seitenangabe erfolgt, ist der Kommentar zur Stelle gemeint.

Abkürzungen richten sich nach *S. Schwertner*, Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, Berlin – New York [2]1994. Sofern sie sich dort nicht finden, sind sie *H. Ringgren – H. J. Fabry*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VI, Stuttgart u.a. 1989 bzw. *L. Köhler – W. Baumgartner*, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden [3]1967ff entnommen.

Weitere Abkürzungen:

ABD — *Freedman, D. N.* (Hg.), The Anchor Bible Dictionary, New York u.a. 1992.
DDD — *van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P. W.* (Hgg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden u.a., 1995.
HBS — Herders Biblische Studien.
HCOT — Historical Commentary on the Old Testament.
JPA — Journal of Palestinian Archaeology.
NEAEHL — *Stern, E.* (Hg.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem 1993.
NSK.AT — Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament.
OEANE — *Meyers, E. M.* (Hg.), The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, Oxford 1997.
ZAR — Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte.

Abbadi, S., 1983, Die Personennamen der Inschriften aus Hatra (TSO 1), Hildesheim u.a.
Aberbach, M. – Smolar, L., 1967, Aaron, Jerobeam, and the Golden Calves, JBL 86, 129-140.
Aharoni, Y., 1968, Arad: Its Inscriptions and Temple, BA 31, 2-32.
—, 1984, Das Land der Bibel, Neukirchen-Vluyn (hebr. Original 1962).
Ahlström, G. W., 1982, Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine (SHANE 1), Leiden.
—, 1984, An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine (StOr 55:3), Helsinki.
—, 1990, The Bull Figurine from Dhahrat et-Tawileh, BASOR 280, 77-82.
—, 1993, The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest (JSOT.S 146), Sheffield.
Albertz, R., 1992, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1 (ATD.E 8/1), Göttingen.
Albright, W.F., 1924, Ai and Beth-Aven, in: *ders.*, Excavations and Results of Tell el-Fûl (Gibeah of Saul) (AASOR 4), New Haven, 141-149.
—, 1928, The Trial Excavation in the Mound of Bethel, BASOR 29, 9-11.
—, 1934, The Kyle Memorial Excavation at Bethel, BASOR 56, 2-15.
—, 1935, Observations on the Bethel Report, BASOR 57, 27-30.
—, 1939, The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology, BASOR 74, 11-23.

Alt, A., 1919, Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung, NKZ 30, 537-568; auch in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, München ³1964, 163-187.
—, 1925, Judas Gaue unter Josia, PJ 21, 100-116; auch in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, München ³1964, 276-288.
—, 1926, Art. Jahwe, RLV VI, 147-148.
—, 1938, Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel, in: Gedenkschrift *A. von Bulmerincq* (AHGHI VI,3), Riga, 218-231; auch in: *A. Alt*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, München ⁴1968, 79-88.
Amit, Y., 1990, Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII, VT 40, 4-20.
—, 2000a, Bochim, Bethel, and the Hidden Polemic (Judg 2,1-5), in: *G. Galil – M. Weinfeld* (Hgg.), Studies in Historical Geography and Biblical Historiography (FS *Z. Kallai*; VT.S 81), Leiden, 121-131.
—, 2000b, Hidden Polemics in Biblical Narrative (Biblical Interpretation Series 25), Leiden.
ᶜAmr, A.-J., 1980, A Study of the Clay Figurines and Zoomorphic Vessels of Trans-Jordan During the Iron Age, with Special Reference to their Symbolism and Function, Diss. London.
Arneth, M., 2001, Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Interpretation von 2 Reg 23,4-15, ZAR 7, 189-216.
Arnold, P. M., 1990, Gibeah. The Search for a Biblical City (JSOT.S 79), Sheffield.
—, 1992, Art. Beth-Aven, ABD I, 682.
Ash, P. S., 1998, Jerobeam I and the Deuteronomistic Historian's Ideology of the Founder, CBQ 60, 16-24.
Aurelius, E., 1988, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB.OT 27), Lund.
Ausin, S., 1991, La tradicion de Jacob en Oseas 12, EstB 49, 5-23.
Avigad, N. – Sass, B., 1997, Corpus of West Semitic Stamp Seals, Jerusalem.

Bagatti, B., 1979, Antichi villaggi cristiani di Samaria, Jerusalem.
Bailey, L. R., 1971, The Golden Calf, HUCA 42, 97-115.
Baltzer, K., 1991, Bild und Wort. Erwägungen zu der Vision des Amos in Am 7,7-9, in: *W. Gross* u.a. (Hgg.), Text, Methode und Grammatik (FS *W. Richter*), St. Ottilien, 11-16.
Barré, M. L., 1983, The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia. A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition, Baltimore – London.
Barrick, W. B., 2000, Burning Bones at Bethel: A Closer Look at 2 Kings 23,16a, SJOT 14, 3-16.
—, 2002, The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform (VT.S 88), Leiden u.a.
Barstad, H. M., 1984, The Religious Polemics of Amos (VT.S 34), Leiden.
—, 1996, The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Juda During the „Exilic" Period (Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. 28), Oslo.
Bartczek, G., 1980, Prophetie und Vermittlung. Zur literarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des Amos (EHS.T 120), Frankfurt/M.
Bartelmus, R., 1993, Die Tierwelt in der Bibel II: Tiersymbolik im Alten Testament – exemplarisch dargestellt am Beispiel von Dan 7, Ez 1/10 und Jes 11,6-8, in: *B. Janowski* u.a. (Hgg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn, 283-306.
Bauer, U. F. W., 1998, לָמָּה זֶּה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־פִּי יְהוָה, „Warum nur übertretet ihr SEIN Geheiß!". Eine synchrone Exegese der Anti-Erzählung von Richter 17-18 (BEAT 45), Frankfurt/M.

Baumgarten, A. I., 1981, The „Phoenician History" of Philo of Byblos (EPRO 89), Leiden u.a.

Becker, U., 1990, Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (BZAW 192), Berlin – New York.

—, 2000, Die Reichsteilung nach I Reg 12, ZAW 112, 210-229.

Becking, B., 1992, The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study (SHANE 2), Leiden.

—, 1997, Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?, in: *K. van der Toorn* (Hg.), The Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Kampen, 157-171.

Beek, G. W. van – Jamme, A., 1958, An Inscribed South Arabian Clay Stamp from Bethel, BASOR 151, 9-16.

—, 1961, The South-Arabian Clay Stamp from Bethel Again, BASOR 163, 15-18.

—, 1970, The Authenticity of the Bethel Stamp Seal, BASOR 199, 59-65.

Begg, Ch. T., 1985, The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21), in: *N. Lohfink* (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BEThL 68), Leuven, 208-229.

—, 1996, The Golden Calf Episode According to Pseudo-Philo, in: *M. Vervenne* (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BEThL 126), Leuven, 577-594.

—, 1997, The Destruction of the Golden Calf Revisited (Exod 32,20/Deut 9,21), in: *M. Vervenne – J. Lust* (Hgg.), Deuteronomy and Deuteronomic literature (BEThL 133), Leuven, 469-479.

Benvenisti, M., 1970, The Crusaders in the Holy Land, Jerusalem.

Berge, K., 1990, Die Zeit des Jahwisten (BZAW 186), Berlin – New York.

Bergler, S., 2000, „Auf der Mauer - auf dem Altar". Noch einmal die Visionen des Amos, VT 50, 445-471.

Berlejung, A., 1996, Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufstands, VT 46, 145-168.

—, 1998a, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

—, 1998b, Kultische Küsse. Zu den Begegnungsformen zwischen Göttern und Menschen, WO 29, 80-97.

—, 1998c, Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien, JBTh 13, 109-143.

—, 2002, Notlösungen – Altorientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: *U. Hübner – E. A. Knauf* (Hgg.), Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri (FS *M. Weippert*; OBO 186), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 196-230.

Bernett, M. – Keel, O., 1998, Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (*et-Tell*) (OBO 161), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

Beyerle, S., 1997, Der Mosesegen im Deuteronomium (BZAW 250), Berlin – New York.

Beyerlin, W., 1961, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen.

— (Hg.), 1975, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD.E 1), Göttingen.

—, 1988, Bleilot, Brecheisen oder was sonst. Revision einer Amos-Vision (OBO 81), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

Beyse, K.-M., 1989, Art. פָּר, ThWAT VI, 725-731.

Bič, M., 1949, Bet'el – le sanctuaire du roi, ArOr 17, 46-63.

Bimson, J. J., [2]1981, Redating the Exodus and Conquest (JSOT.S 5), Sheffield.

Bimson, J. J. – Livingston, D., 1987, Redating the Exodus, BArR 13/5, 40-53.66-68.

Biran, A., 1994, Biblical Dan, Jerusalem.

Blenkinsopp, J., 1998, The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction, CBQ 60, 25-43.
Blizzard, R. B., 1973, A Reexamination of the Identification of Bethel and Ai and their Relation to the Problem of the Conquest Canaan, Ph.D. University of Texas (Ann Arbor 1974).
Blum, E., 1984, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn.
—, 1990, Studien zur Komposition des Pentateuchs (BZAW 189), Berlin – New York.
—, 2000, Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel — Genesis 28,10-22, in: *St. L. McKenzie – Th. Römer* (Hgg.), Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible (FS *J. van Seters*, BZAW 294), Berlin – New York, 33-54.
Boneschi, P., 1971, L'antique inscription sud-arabe d'un supposé cachet provenant de Beytin (Béthel), RSO 46, 149-165.
Bonnet, H., 1952, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin.
Borger, R., 1957, Anath-Bethel, VT 7, 102-104.
Boshoff, W., 2000, Jeroboam ben Nebat in the Deuteronomistic History, in: *J. C. de Moor – H. F. van Rooy* (Hgg.), Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets (OTS 44), Leiden.
Bretschneider, J., 1991, Götter in Schreinen. Eine Untersuchung zu den syrischen und levantinischen Tempelmodellen, ihrer Bauplastik und ihren Götterbildern, UF 23, 13-32.
Brichto, H. C., 1983, The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry, HUCA 54, 1-44.
Briend, J., 1981, Bethel et Bet-Awen, Salm. 28, 65-70.
Brisman, L., 1999, Sacred Butchery: Exodus 32:25-29, in: *Ch. R. Seitz – K. Greene-McCreight* (Hgg.), Theological Exegesis (FS *B. S. Childs*), Grand Rapids, 162-181.
Brodsky, H., 1992, Art. Bethel (Place), ABD I, 710-712.
Buchanan, B., 1966, Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum, Vol. I, Cylinder Seals, Oxford.
Buchholz, H.-G., 1980/81, Kälbersymbolik, APA 11/12, 55-77.
Buren, E. D. van, 1945, Symbols of the Gods in Mesopotamian Art (AnOr 23), Rom.
Buss, M. J., 1963, The Psalms of Asaph and Korah, JBL 82, 382-392.

Cahill, J. M., 1996, Rosette Stamp Seal Impressions from Ancient Judah, IEJ 45, 230-252.
Callaway, J. A., 1969, The 1966 ʿAi (et-Tell) Excavations, BASOR 196, 2-16.
—, 1970, The 1968-1969 ʿAi (et-Tell) Excavations, BASOR 198, 7-31.
Callaway, J. A. – Nicol, M. B., 1966, A Sounding at Khirbet Ḥaiyān, BASOR 183, 12-19.
Callaway, P. R., 1985-87, Exegetische Erwägungen zur Tempelrolle XXIX, 7-10, RdQ 12, 95-104.
Calmeyer-Seidl, U., 1983, W, in: *R. M. Boehmer – H. Hauptmann* (Hgg.), Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens (FS *K. Bittel*), Bd. 1, Mainz, 151-154.
Caquot, A. – Sznycer, M., 1980, Ugaritic Religion, Leiden.
Caquot, A. – Sznycer, M. – Herdner, A. (Hgg.), 1974, Textes Ougaritiques. Tome I. Mythes et legends. Introduction, traduction, commentaire, Paris.
Carr, D. M., 1999, Genesis 28,10-22 and transmission-historical method: A reply to John van Seters, ZAW 111, 399-403.
Caspari, W., 1924, Neuere Versuche geschichtswissenschaftlicher Vergewisserung über Mose, ZAW 42, 297-313.
Charlesworth, J. H. (Hg.), 1983 / 1985, The Old Testament Pseudepigrapha, Bd. 1-2, New York u.a.
Claburn, W. E., 1973, The Fiscal Basis of Josiah's Reforms, JBL 92, 11-22.
Clarke, E. G., 1974/75, Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and the New Testament, SR 4, 367-377.
Clemen, C., 1939, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos, Leipzig.

Cleveland, R. L., 1973, More on the South Arabian Cly Stamp Found at Beitîn, BASOR 209, 33-36.
Coats, G. W., 1987, The Golden Calf in Psalm 22, HBT 9, 1-12.
Cody, A., 1969, A History of Old Testament Priesthood (AnBib 35), Rom.
Cogan, M., 1974, Imperialism and Religion (SBL.MS 19), Missoula.
—, 1988, For We, like You, Worship Your God. Three Biblical Portrayals of Samaritan Origins, VT 38, 286-292.
—, 1993, Judah under Assyrian Hegemony: A Reexamination of *Imperialism and Religion*, JBL 112, 403-414.
—, 1995, Art. Ashima, DDD, 195-197.
Cohn, R. L., 1985, Literary Technique in the Jeroboam Narrative, ZAW 97, 23-35.
Collon, D., 1972, The Smiting God, A Study of a Bronze in the Pomerance Collection in New York, Levant 4, 111-134.
Conder, C. R. – Kitchener, R. E., 1882, The Survey of Western Palestine, Bd. 2 Samaria, London.
Coogan, M. D., 1976, West Semitic Personal Names in the Murašû Documents (HSM 7), Missoula.
Cornelius, I., 1994, The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baᶜal (OBO 140), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
Cortese, E., 1990, Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk (OBO 94), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
Courtois, J. C., 1978, Corpus ceramique de Ras Shamra-Ugarit, Ugaritica 7, 191-370.
Cowley, A., 1923, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford (Nachdruck: Osnabrück 1967).
Cross, F. M. – Wright, G. E., 1956, The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah, JBL 75, 202-226.
Crowfoot, J. W. – Crowfoot, G. M. – Kenyon, K. M., 1957, The Objects from Samaria, London.
Crüsemann, F., 1978, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn.
—, 1992, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München.
Curtis, A. H. W., 1990, Some Observations on „Bull" Terminology in the Ugaritic Texts and the Old Testament, in: *A. S. van der Woude* (Hg.), In Quest of the Past. Studies an Israelite Religion, Literature and Prophetism (OTS 26), Leiden u.a., 17-31.

Dalglish, E. R., 1992, Art. Bethel (Deity), ABD I, 706-710.
Dalman, G., 1925, Die Nordstraße Jerusalems, PJ 21, 58-89.
Danelius, E., 1967/68, The Sins of Jeroboam Ben-Nabat, JQR 58, 95-114.204-223.
Daniels, D. R., 1990, Hosea and Salvation History (BZAW 191), Berlin – New York.
Davenport, J., 1973, A Study of the Golden Calf Tradition in Exodus 32, Ann Arbor.
Debus, J., 1967, Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (FRLANT 93), Göttingen.
Demircioğlu, H., 1939, Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtyps (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Alte Geschichte, Bd. 6), Berlin.
Deurloo, K. A., 1990, Narrative Geography in the Abraham Cycle, in: *A. S. van der Woude* (Hg.), In the Quest of Past. Studies on Religion Literature and Prophetism (OTS 26), Leiden u.a., 48-62.
Deutsch, R., 1999, Messages from the Past. Hebrew Bullae from the Time of Isaiah through the Destruction of the First Temple, Tell Aviv (hebr. 1997).
Dever, W. G., 1971, Archaeological Methods and Results: A Review of Two Recent Publications, Or. 40, 459-471.

—, 1987, The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion, in: *P. D. Miller* (Hg.), Ancient Israelite Religion (FS *F. M. Cross*), Philadelphia, 209-247.

—, 1992, Art. Beitin, Tell, ABD I, 651f.

—, 1994, The Silence of the Text: An Archaeological Commentary on 2 Kings 23, in: *M. D. Coogan* u.a. (Hgg.), Scripture and Other Artifacts (FS *Ph. J. King*), Louisville, 143-168.

—, 1997, Art. Bethel, OEANE I, 300-301.

Diedrich, F., 1977, Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12,1–13,3 (fzb 27), Würzburg.

—, 1998, „Bewahre Solidarität und Gerechtigkeit bei deinem Tun, und hoffe auf deinen Gott immerdar!“ (Hosea 12,7). Überlegungen zur Ethik im Hoseabuch, in: *F. Diedrich – B. Willmes* (Hgg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten (fzb 88), Würzburg, 61-91.

Dietrich, M – Loretz, O., 1992, Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (UBL 9), Münster.

Dietrich, M. – Loretz, O. – Mayer, W., 1989, Sikkanum „Betyle“, UF 21, 133-139.

Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartín, J. (Hgg.), 1995, The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster.

Dohmen, C., 1982, Das Heiligtum von Dan, BN 17, 17-22.

—, ^{2}1987, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt/M.

—, 1998, Orte der Bibel. Geschichten, Entdeckungen, Deutungen, Stuttgart.

Donner, H., 1962, Zu Gen 28,22, ZAW 74, 68-70.

—, 1965, Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Lehrkursus 1963, ZDPV 81, 3-55.

—, 1973, „Hier sind deine Götter, Israel“, in: *H. Gese – H. P. Rüger* (Hgg.), Wort und Geschichte (FS *K. Elliger*; AOAT 18), Neukirchen-Vluyn, 45-50; auch in: *H. Donner*, Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin – New York 1994, 67-75.

—, 1979, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert), Stuttgart.

—, 1992, The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide (Palaestina antiqua 7), Kampen.

Donner, H. – Röllig, W., ^{3}1971, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden.

Dorsey, D. A., 1991, The Roads and Highways of Ancient Israel, Baltimore – London.

Dothan, T. – Gitin, S., 1993, Art. Miqne, Tel (Ekron), NEAEHL III, 1051-1059.

Dozeman, T. B., 2000, Hosea and the Wilderness Wandering Tradition, in: *S. L. McKenzie – T. Römer* (Hgg.), Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible (FS *J. van Seters*; BZAW 294), Berlin – New York, 55-70.

Dumbrell, J., 1974, The Role of Bethel in the Biblical Narratives from Jacob to Jerobeam I., AJBA 2, 65-76.

Dumermuth, F., 1958, Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen, ZAW 70, 59-98.

Dunand, M., 1937, Fouilles de Byblos I. 1926-1932, Paris.

—, 1950, Fouilles de Byblos II. 1933-1938, Paris.

Dus, J., 1964, Bethel und Mispa in Jdc 19-21 und Jdc 10-12, OrAnt 3, 227-243.

—, 1965, Ein richterzeitliches Stierbildheiligtum zu Bethel? Die Aufeinanderfolge der frühisraelitischen Zentralkultstätten, ZAW 77, 268-286.

Dussaud, R., 1921, Les origines cananéennes du sacrifice israélite, Paris.

Ego, B., 1998, „Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums". Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, ZAW 110, 556-569.
Eißfeldt, O., 1930, Der Gott Bethel, ARW 28, 1-30; auch in und zitiert nach: *ders.*, Kleine Schriften I, Tübingen 1962, 206-233.
—, 1940/41, Lade und Stierbild, ZAW 58, 190-215; auch in und zitiert nach: *ders.*, Kleine Schriften II, Tübingen 1963, 282-305.
Emmerson, G. I., 1984, Hosea. An Israelite Prophet in Judaean Perspective (JSOT.S 28), Sheffield.
Enders, J. C., 1987, Biblical Interpretation in the Book of Jubilees (CBQ.MS 18), Washington.
Ernst, A., 1994, Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts (BThS 23), Neukirchen-Vluyn.
Eshel, H., 1989, A *lmlk* Stamp from Beth-El, IEJ 39, 60-62.
Evans, C. D., 1995, Cult Images, Royal Policies and the Origins of Aniconism, in: *S. W. Holloway – L. K. Handy* (Hgg.), The Pitcher is Broken (Gedenkschrift *G. W. Åhlström*; JSOT.S 190), Sheffield, 192-212.
Eynikel, E., 1990, Prophecy and Fulfillment in the Deuteronomistic History (1 Kgs 13; 2 Kgs 23,16-18), in: *C. Brekelmans – J. Lust* (Hgg.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies (BEThL 94), Leuven, 227-237.
—, 1996, The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History, Leiden u.a.

Falkenstein, A., 1964, Sumerische religiöse Texte, ZA 22, 44-129.
Fensham, F. C., 1966, The Burning of the Golden Calf and Ugarit, IEJ 16, 191-193.
Fey, R., 1963, Amos und Jesaja (WMANT 12), Neukirchen-Vluyn.
Finkelstein, I., 1988, The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem.
— (Hg.), 1993, Shiloh. The Archaeology of a Biblical Site, Jerusalem.
—, 1998, Two Notes on Northern Samaria: The „ʿEinun Pottery" and the Date of the „Bull Site", PEQ 130, 94-98.
Finkelstein, I. – Lederman, Z. – Bunimovitz, S. (Hg.), 1997, Highlands of Many Cultures: The Southern Samaria Survey, The Sites, Tel Aviv.
Finkelstein, I. – Magen, Y., 1993, Archaeological Survey of the Hill Country of Benjamin, Jerusalem.
Fisk, B. N., 1998, Scripture Shaping Scripture: The Interpretive Role of Biblical Citations in Pseudo-Philo's Episode of the Golden Calf, JSPE 17, 3-23.
Fitzmyer, J. A., 1967, The Aramaic Inscriptions of Sefire (BibOr 19), Rom.
Fitzner, Th. (Hg.), 1999, Länder der Bibel. Archäologisch-historischer Satelliten-Atlas. Studien-Ausgabe, Nicosia (Zypern).
Fleischer, G., 1995, Jakob träumt. Eine Auseinandersetzung mit Erhard Blums methodischem Ansatz am Beispiel von Gen 28,10-22, BN 76, 82-102.
Fokkelman, J. P., ²1991, Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis, Sheffield.
Fox, N., 1996, Royal Officials and Court Families: a New Look at the ילדים (*yĕlādîm*) in 1 Kings 12, BA 59, 225-232.
Frankel, D., 1994, The Destruction of the Golden Calf: A New Solution, VT 44, 330-339.
Frankfort, H., 1954, The Art and Architecture of the Ancient Orient, Hammondsworth.
Frevel, C., 1995, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (BBB 94), Weinheim.
Fritz, V., 1970, Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Wüstenüberlieferung des Jahwisten (MThSt 7), Marburg.
—, 1977, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn.
Frolov, S., 1995, „Days of Shiloh" in the Kingdom of Israel, Bib. 76, 210-218.

Fulco, W. J., 1976, The Canaanite God Rešep, New Haven.

Galil, G., 1993, Geba^{c}-Ephraim and the Northern Boundary of Judah in the Days of Josiah, RB 100, 358-367.
Galling, K., 1928, Ein hebräisches Siegel aus der babylonischen Diaspora, ZDPV 51, 234-236.
—, 1941, Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönikischen Kunst, ZDPV 64, 121-202, Taf. 5-12.
—, 1943, Bethel und Gilgal, Teil 1, ZDPV 66, 140-155.
—, 1944, Bethel und Gilgal, Teil 2, ZDPV 67, 21-43.
Galpaz, P., 1991, The Reign of Jeroboam and the Extent of Egyptian Influence, BN 60, 13-19.
Garcia-Treto, F. O., 1967, Bethel. The History and Traditions of an Israelite Sanctuary, Diss. Princeton.
Gertz, J. C., 1994, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen.
Gese, H., 1970, Die Religion Altsyriens, in: *H. Gese – A. Höfner – K. Rudoph*, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart u.a.
—, 1981, Komposition bei Amos, in: *J. A. Emerton* (Hg.), Congress Volume Vienna (VT.S 32), Leiden, 74-95; auch in und zitiert nach: *H. Gese*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 94-115.
—, 1986, Jakob und Mose. Hosea 12:3-14 als einheitlicher Text, in: *J. W. van Henten* (Hg.), Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature (FS *J. C. H. Lebram*; StPB 36), Leiden, 38-47; auch in und zitiert nach: *H. Gese*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 84-93.
Gevirtz, S., 1984, חֶרֶט in the Manufacture of the Golden Calf, Bib. 65, 377-381.
Gibert, P., 2001, Sichem et Béthel, sanctuaires d'Israël (Genèse 35,1-5), in: *J.-D. Macchi – Th. Römer* (Hgg.), Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Ein mehrstimmiger Kommentar zu Gen 25-36. A Plural Commentary of Gen 25-36 (FS *A. der Pury*; Le monde de la Bible 44), Genf, 248-256.
Gieselmann, B., 1994, Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung, ZAW 106, 223-242.
Gleis, M., 1997, Die Bamah (BZAW 251), Berlin – New York.
Glenn, M. G., 1968/69, The Word לוז in Genesis 28.19 in the LXX and in Midrash, JQR 59, 73-75.
Gnuse, R., 1982, Calf, Cult, and King: The Unity of Hosea 8:1-13, BZ 26, 83-92.
Golka, F., 1976, The Aetiologies in the Old Testament. Part 1, VT 26, 410-428.
Good, E. M., 1966, Hosea and the Jacob Tradition, VT 16, 137-151.
Gooding, D. W., 1972, Jerobeam's Rise to Power: A Rejoinder, JBL 91, 529-53.
Görg, M., 1985, Die Priestertitel *kmr* und *khn*, BN 30, 7-14; auch in: *ders.*, Aegyptiaca – Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel (ÄAT 11), Wiesbaden 1991, 160-167.
—, 1991a, Art. Bet-Awen, NBL I, 281.
—, 1991b, Art. Bet-El, NBL I, 281-282.
—, 1995, Art. Lus, NBL II, 676.
Goulder, M. D., 1995, Asaph's History of Israel (Elohist Press, Bethel, 725 BCE), JSOT 65, 71-81.
—, 1996, The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in the Psalter III (JSOT.S 233), Sheffield.
Gradwohl, R., 1963, Die Verbrennung des Jungstiers, Ex 32,20, ThZ 19, 50-53.
Graesser, C. F., 1972, Standing Stones in Ancient Palestine, BA 35, 34-63.
Grätz, S., 1998, Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament (BBB 114), Bodenheim.

Graupner, A., 2002, Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn.
Gray, J., 1957, The Legacy of Canaan (VT.S 5), Leiden.
Grelot, P., 1972, Documents Araméens d'Egypte (LAPO 5), Paris.
Grintz, J. M., 1961, „ʿAi Which is Beside Beth-Aven". A Re-Examination of the Identity of ʿAi, Bib. 42, 201-216.
Gröndahl, F., 1967, Die Personennamen der Texte aus Ugarit (StP 1), Rom.
Gross, W., 1968, Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferung, Bib. 49, 321-344.
Gunneweg, A. H. J., 1965, Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals (FRLANT 89), Göttingen.
—, 1983, Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung, ThR 48, 227-253.
Güterbock, H. G., 1946, Rezension zu: C.-G. von Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten, Or. 15, 482-496.

Haas, V., 1994, Geschichte der hethitischen Religion (HO I,15), Leiden u.a.
Hachmann, R. (Hg.), 1983, Frühe Phöniker im Libanon. 20 Jahre deutsche Ausgrabungen in *Kāmid el-Lōz*, Mainz.
Hahn, J., [2]1987, Das Goldene Kalb. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels (EHS.T 154), Frankfurt/M. u.a.
Hallo, W. W., 1997, The Context of Scripture, Vol. I, Leiden u.a.
Halpern, B., 1976, Levitic Participation in the Reform Cult of Jerobeam I, JBL 95, 31-42.
—, 1987, Radical Exodus Redating Fatally Flawed, BArR 13/6, 56-61.
Handy, L. K., 1995, Historical Probability and the Narrative of Josiah's Reform in 2 Kings, in: *S. W. Holloway – L. K. Handy* (Hgg.), The Pitcher is Broken (Gedenkschrift *G. W. Åhlström*; JSOT.S 190), Sheffield, 252-270.
Haran, M., 1985, Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School, Winona Lake.
Hardmeier, C., 2000, König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort (23,4-15*), in: *R. Lux* (Hg.), Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn, 81-145.
Hartenstein, F., 1997, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn.
—, 2001, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: *B. Janowski – B. Ego* (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 125-179.
Hartmann, R., 1909, Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte (Zur Kunstgeschichte des Auslandes 69), Straßburg.
Heck, J. D., 1984, The Missing Sanctuary of Deut 33:12, JBL 103, 523-529.
Heltzer, M., 2000, Some Questions Concerning the Economic Policy of Josiah, King of Judah, IEJ 50, 105-108.
Hempel, J., 1924, Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten, ZAW 42, 74-104.
Hendel, R. S., 1988, The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel, CBQ 50, 365-382.
Hermisson, H.-J., 1989, Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40–55, in: *J. Vermeylen* (Hg.), The Book of Isaiah – Le livre d'Isaïe (BEThL LXXXI), Leuven, 287–312; auch in und zitiert nach: *H.-J. Hermisson*, Studien zu Prophetie und Weisheit (FAT 23), Tübingen 1998, 132-157.
Herr, B., 1994, Welches war die Sünde Jerobeams? Erwägungen zu 1Kön 12,26-33, BN 74, 57-65.
Heyns, D., 1997, Space and Time in Amos 7: Reconsidering the Third Vision, OTE 10, 27-38.

Hoffmeier, J. K., 1998, Once again the »Plumb Line« Vision of Amos 7.7-9: An Interpretive Clue from Egypt?, in: *M. Lubetski* u.a. (Hgg.), Boundaries of the Ancient Near Eastern World (FS *C. H. Gordon*; JSOT.S 273), Sheffield, 304-319.

Holland, T. A., 1975, A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine during the Iron Age, Diss. Oxford.

—, 1977, A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave 1, Levant 9, 121-155.

Hollenstein, H., 1977, Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmassnahmen Josias 2 Kön. XXIII,4ff., VT 27, 321-336.

Holt, E. K., 1995, Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea (JSOT.S 194), Sheffield.

Homan, M. M., 1998, A Tensile Etymology for Aaron: ʾahărōn > ʾahălōn, BN 95, 21f.

Hornung, E., ²1990, Geist der Pharaonenzeit, Zürich – München.

Hossfeld, F-L., 1989, Du sollst dir kein Bild machen! Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots, TThZ 98, 81-94.

Houtman, C., 1977, What Did Jacob See in his Dream at Bethel? Some Remarks on Genesis xxviii 10-22, VT 27, 337-351.

Hrouda, B., 1962, Tell Halaf, Bd. IV, Berlin.

Hübner, U., 1992, Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 16), Wiesbaden.

—, 1993, Das ikonographische Repertoire der ammonitischen Siegel und seine Entwicklung, in: *B. Sass – C. Uehlinger* (Hgg.), Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 130-160.

Husser, J.-M., 1991, Les métamorphoses d'un songe. Critique littéraire de Genèse 28,10-22, RB 98, 321-342.

Hutter, M., 1993, Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel, in: *B. Janowski – K. Koch – G. Wilhelm* (Hgg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 87-108.

Hütteroth, W.-D. – Abdulfattah, K., 1977, Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century (Erlanger geographische Arbeiten, Sonderband 5), Erlangen.

Huwyler, B., 2001, „Wenn Gott mit mir ist ..." (Gen 28,20-22). Zum sprachlichen und theologischen Problem des hebräischen Konditionalsatzes, ThZ 57, 10-25.

Hvidberg-Hansen, O., 1971, Die Vernichtung des Goldenen Kalbes und der ugaritische Ernteritus, AcOr 33, 5-46.

Hyatt, J. Ph., 1937, A Neo-Babylonian Parallel to *BETHEL-SAR-EṢER*, Zech 7,2, JBL 56 (1937), 387-394.

—, 1939, The Deity Bethel and the Old Testament, JAOS 59, 81-98.

Jacobsen, T., 1987, The Graven Image, in: *P. D. Miller* u.a. (Hgg.), Ancient Israelite Religion (FS *F. M. Cross*), Philadelphia, 15-32.

Jaeger, B., 1982, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperê (OBO.SA 2), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

Jamme, A., 1990, The Bethel Inscribed Stamp Seal Again: A Vindication of Mrs. Theodore Bent, BASOR 280, 89-91.

Janowski, B., 1987, „Ich will in eurer Mitte wohnen". Struktur u. Genese der exilischen Schekina-Theologie, JBTh 2, 165-193.

—, 1991, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: *D. R. Daniels* (Hg.), Ernten, was man sät (FS *K. Koch*), Neukirchen-Vluyn, 231-264.

—, 2001, Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: *B. Janowski – B. Ego* (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen, 229-260.

—, 2002, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: *O. Keel – E. Zenger* (Hgg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg, 24-68.

Janowski, B. u.a. (Hgg.), 1993, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn.

Janzen, J. G., 1990, The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32, CBQ 52, 597-607.

Jaroš, K., 1974, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (OBO 4), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

Jeremias, Joachim, 1926, Golgotha, Leipzig.

Jeremias, Jörg, 1989, Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch, in: *V. Fritz* (Hg.), Prophet und Prophetenbuch (FS *O. Kaiser*; BZAW 185), Berlin – New York, 82-97; auch in und zitiert nach: *ders.*, Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 157-171.

—, 1993, Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos (Am 9,1-4), in: *R. Bartelmus* u.a. (Hgg.), Konsequente Traditionsgeschichte (FS *K. Baltzer*; OBO 126), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 155-167; auch in und zitiert nach: *ders.*, Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 244-256.

—, 1996, Die Anfänge des Dodekapropheton: Hosea und Amos, in: *ders.*, Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen, 34-54.

—, 1997, Rezeptionsprozesse in der prophetischen Überlieferung – am Beispiel der Visionsberichte des Amos, in: *R. G. Kratz – Th. Krüger* (Hgg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld (OBO 153), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 29-44.

Jirku, A., 1921, Neues keilinschriftliches Material zum Alten Testament, ZAW 39, 144-160.

Joosten, J., 1991, The Syntax of *zeh Mošeh* (Ex 32,1.23), ZAW 103, 412-415.

Junker, H., 1951, Traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Erzählung von der Anbetung des goldenen Kalbes, TThZ 60, 232-243.

Kallai, Z., 1986, Historical Geography of the Bible, Jerusalem – Leiden.

—, 1991, Beth-el–Luz and Beth-Aven, in: *R. Liwak – S. Wagner* (Hgg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS *S. Herrmann*), Stuttgart, 171-188.

Kallai-Kleinmann, Z., 1956, Notes on the Topography of Benjamin, IEJ 6, 180-187.

—, 1958, The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan, VT 8, 134-160.

Kamlah, J., 2001, Die Liste der Regionalfürsten in 1Kön 4,7-19 als historische Quelle für die Zeit Salomos, BN 106, 57-78.

Kampffmeyer, G., 1892; 1893, Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien, ZDPV 15, 1-33; 16, 1-71.

Keel, O., 1973, Das Vergraben der „fremden Götter" in Genesis XXXV 4b, VT 23, 305-336.

—, 1974, Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu Jos 8,18-26; Ex 17,8-13; 2Kön 13,14-19 und 1Kön 22,11 (OBO 5), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

—, 1977, Jahwe-Vision und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart.

—, 1978, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen.

—, ^{3}1980, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich u.a.

—, 1980, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes im Licht eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

—, 1984, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart.

—, 1990, La glyptique du Tell Keisan (1971-1976), in: *O. Keel – M. Shuval – C. Uehlinger* (Hgg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop (OBO 100), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 163-260 (Nachträge 298-321).
—, 1992, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
—, 1993, Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: *B. Janowski* u.a. (Hgg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn, 155-193.
—, 1997, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog-Bd. I, Von Tell Abu-Farağ bis ᶜAtlit (OBO.SA 13), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
—, 2001, Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Gottesbild gestanden haben dürfte, in: *G. Boehm* (Hg.), Homo pictor (Colloquium Rauricum 7), München – Leipzig, 244-282.
Keel, O. – Keel-Leu, H., 1990, Frühеisenzeitliche Glyptik in Palästina/Israel, in: *O. Keel – M. Shuval – C. Uehlinger* (Hgg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop (OBO 100), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 331-421.
Keel, O. – Küchler, M., 1982, Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 2, Göttingen.
Keel, O. – Küchler, M. – Uehlinger, C., 1984, Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 1, Göttingen.
Keel, O. – Uehlinger, Ch., 1994, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: *W. Dietrich – M. A. Klopfenstein* (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 269-306.
—, [5]2001, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg u.a.
Keller, C. A., 1955 / 1956, Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden I, ZAW 67, 141-168; II, ZAW 68, 85-97.
Kellermann, U., 1966, Die Listen in Nehemia 11 eine Dokumentation aus den letzten Jahren des Reiches Juda?, ZDPV 82, 209-227.
Kelso, J. L., 1955, The Second Campaign at Bethel, BASOR 137, 5-10.
—, 1956, Excavations at Bethel, BA 19, 36-43.
—, 1958, The Third Campaign at Bethel, BASOR 151, 3-8.
—, 1961, The Fourth Campaign at Bethel, BASOR 164, 5-19.
—, 1968, The Excavations of Bethel 1934-1960 (AASOR 39), Cambridge (Mass.).
—, 1970, A Reply to Yadin's Article on the Finding of the Bethel Seal, BASOR 199, 65.
—, 1993, Art. Bethel, NEAEHL I, 192-194.
Kennedy, J. M., 1987, The Social Background of Early Israel's Rejection of Cultic Images: A Proposal, BTB 17, 138-144.
Kennett, R. H., 1904/05, The Origin of the Aaronite Priesthood, JThS 6, 161-186.
Keulen, P. S. F. van, 1996, The Meaning of the Phrase *wnʾspt ʾl-qbrtyk bšlwm* in 2 Kings XXII 20, VT 46, 256-260.
Kippenberg, H. G., 1971, Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (RGVV 30), Berlin – New York.
Kittel, R., 1925, Der Gott Betʾel, JBL 44, 123-153.
Klein, H., 1977, Ort und Zeit des Elohisten, EvTh 37, 247-260.
Klein, R. W., 1970, Jerobeam's Rise to Power, JBL 89, 217f.
—, 1973, Once More: „Jerobeam's Rise to Power", JBL 92, 582-584.
—, 1983, Abijah's Campaign Against the North, ZAW 95, 210-217.
Klein, S., 1912, Chirbet ghurābe und Aphairema, MNDPV 18, 19f.

Kletter, R., 1999, Pots and Polities: Material Remains of Late Iron Age Juda in Relation to its Political Borders, BASOR 314, 19-54.
Knauf, E. A., 1984, Beth Aven, Bib. 65, 251-253.
—, 1988, Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. »Das Böckchen in der Milch seiner Mutter«, Bib. 69, 153-169.
—, 1998, Art. Bethel, RGG[4] I, 1375f.
—, 2000, Wie kann ich singen im fremden Land? Die „babylonische Gefangenschaft" Israels, BiKi 55, 132-139.
—, 2002, Elephantine und das vor-biblische Judentum, in: *R. G. Kratz* (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGTh 22), Gütersloh, 179-188.
Knipe, D. M., 1988, The Temple in Image and Reality, in: *M. V. Fox* (Hg.), Temple in Society, Winona Lake.
Knoppers, G. N., 1994, Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies (HSM 53), Bd. 2, Atlanta.
—, 1995, Aaron's Calf and Jerobeam's Calves, in: *A. B. Beck* u.a. (Hgg.), Fortunate the Eyes That See (FS *D. N. Freedman*), Grand Rapids, 92-104.
Koch, K., 1974, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches, ZAW 89, 504-537.
—, 1988, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, UF 20, 97-120.
—, 1992, Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreform des Königs Josia, in: *J. Hausmann – H.-J. Zobel* (Hgg.), Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie (FS *H. D. Preuß*), Stuttgart, 80-92.
—, 1993, Geschichte der ägyptischen Religion, Stuttgart u.a.
Kochavi, M. (Hg.), 1972, Judaea, Samaria and the Golan. Archaeological Survey 1967-1968, Jerusalem.
Köckert, M., 1988, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen.
—, 1998, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, BThZ 15, 137-175.
Koenen, K., 1988, Textkritische Anmerkungen zu schwierigen Stellen im Tritojesajabuch, Bibl. 69, 564-573.
—, 1994, Der Name *ʿglyw* auf Samaria-Ostrakon Nr. 41, VT 44, 396-400.
—, 1994, „... denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen." (Gen 2,19). Zur Bezeichnung von Rindern im Alten Testament, Bib. 75, 539-546.
—, 1995, „Süßes geht vom Starken aus" (Jdc 14,14). Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament, EvTh 55, 174-197.
—, 1997, Prolepsen in alttestamentlichen Erzählungen: Eine Skizze, VT 47, 456-477.
—, 1999, Eherne Schlange und goldenes Kalb, ZAW 111, 353-372.
—, 2002, Zum Stierbild von *Ḏaḥret eṭ-Ṭawīle* und zum Schlangenbild des Hörneraltars von *Tell es-Sebaʿ*, JPA 3, im Druck.
—, 2003, Die Gottheit von *et-Tell* / Ai – Überlegungen zur solaren Ausrichtung eines frühbronzezeitlichen Tempels, ZDPV 119, im Druck.
Kohlmeyer, K. – Strommenger, E. (Red.), 1982, Land des Baal. Syrien – Forum der Völker und Kulturen, Mainz.
Kooij, A. van der, 1995, „And I also Said": A New Interpretation of Judges II 3, VT 45, 294-306.
Kopp, C., 1953, La Béthel du Khirbet Ġarābe, RB 60, 513-23.
Kornfeld, W., 1978, Onomastica Aramaica aus Ägypten (SÖAW 333), Wien.
Korpel, M. C. A., 1990, A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine (UBL 8), Münster.
Kottsieper, I., 1988a, Anmerkungen zu Pap. Amherst 63, I: 12,11-19 – Eine aramäische Version von Ps 20*, ZAW 100, 217-244.

—, 1988b, Papyrus Amherst – Einführung, Text und Übersetzung von 12,11-19, in: *O. Loretz*, Die Königspsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht. Teil 1 (UBL 6), Altenberge, 55-75.

Kraus, H.-J., [2]1962, Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes, München.

Kriger, B. Z., 1975, Beth-el, Morashah 9, 71-80 (hebr.).

Krinetzki, G., 1979, Jacob und wir. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jacobgeschichte (Schlüssel zur Bibel), Regensburg.

Laato, A., 1992, Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times (CBOTS 33), Stockholm.

Lagrange, M.-J., 1892, Lettre de Jérusalem, RB 1, 439-456.

Langston, S. M., 1998, Cultic Sites in the Tribe of Benjamin. Benjaminite Prominence in the Religion of Israel, New York u.a.

Lehming, S., 1960, Versuch zu Ex. xxxii, VT 10, 16-50.

Leinwand, N., 1992, Iconography of the Seal Impressions of Level II at Kültepe, JANES 21, 141-172

Lemaire, A., 1990, Populations et territories de la Palestine à l'époque perse, Transeuphratène 3, 31-74.

—, 1994, Histoire et administration de la Palestine à l'époque Perse, in: *E. M. Laperrousaz – A. Lemaire*, La Palestine à l'époque Perse, Paris, 11-53.

Lévi, I., 1912, Nouveaux papyrus araméens d'Èléphantine, REJ 63, 161-184.

Levin, C., 1993, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen.

—, 1995, Amos und Jerobeam I., VT 45, 307-317.

Lewi, I., 1959, The Story of the Golden Calf Reanalysed, VT 9, 318-322.

Linville, J. R., 1999, Visions and Voices: Amos 7-9, Bib. 80, 22-42.

Lipschits, O., 1999, The History of the Benjamin Region under Babylonian Rule, TA 26, 155-190.

—, 2001, Judah, Jerusalem and the Temple 586-539 B.C., Transeuphratène 22, 129-142.

Livingston, D., 1970/71, The Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered, WThJ 33, 20-44.

—, 1971, Traditional Site of Bethel Questioned, WThJ 34, 39-50.

—, 1994, Further Consideration on the Location of Bethel at El-Bireh, PEQ 126, 154-159.

Loewenstamm, S. E., 1967, The Making and Destruction of the Golden Calf, Bib. 48, 481-490.

—, 1975, The Making and Destruction of the Golden Calf — A Rejoinder, Bib. 56, 330-343.

Lohfink, N., 1985, Zur neueren Diskussion über 2Reg 22-23, in: *ders.* (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BEThL LXVIII), Leuven, 24-48; auch in: *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 179-207.

—, 1991, Die Kultreform Joschijas von Juda. 2 Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle, in: *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 209-227.

Løkkegaard, F., 1953, A Plea for El, the Bull and other Ugaritic Miscellanies, in: *F. Hvidberg* (Hg.), Studia Orientalia (FS *J. Pedersen*), Hauniae, 219-235.

Loretz, O., 1994, Semitischer Anikonismus und biblisches Bilderverbot, UF 26, 209-223.

Lowery, R. H., 1991, The Reforming Kings. Cults and Society in First Temple Judah (JSOT.S 120), Sheffield.

Loza, J., 1973, Exode xxxii et la redaction JE, VT 23, 31-55.

Lust, J., 1989, Freud, Hosea, and the Murder of Moses. Hosea 12, EThL 65, 81-93.

Lutfiyya, A. M., 1966, Baytīn. A Jordanian Village. A Study of Social Institutions and Social Change in a Flock Community, London u.a.

Maag, V., 1951, Zum Hieros Logos von Beth-El, AsSt 5, 122-133, auch in und zitiert nach: *ders.*, Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Göttingen – Zürich, 1980, 29-37.

Macchi, J.-D., 1994, Les Samaritains: histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie (MoBi 30), Genève.

MacKay, C., 1962, From Luz to Bethel, EvQ 34, 8-15.

Magen, Y., 2000, The Crusader Church of Maria at el Bireh, Qad. 33, 46-51 (hebr.).

Malten, L., 1928, Der Stier in Kult und mythischem Bild, JdI 43, 90-139.

Mandelbaum, I. J., 1990, Tannaitic Exegesis of the Golden Calf Episode, in: *P. R. Davies – R. T. White* (Hgg.), Essays on Jewish and Christian Literature and History (FS *G. Vermes*; JSOT.S 100), Sheffield, 207-223.

Maraqten, M., 1988, Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien (Texte und Studien zur Orientalistik 5), Hildesheim u.a.

Marböck, J., 1989, Heilige Orte im Jakobszyklus. Einige Beobachtungen und Aspekte, in: *M. Görg* (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament (FS *J. Scharbert*), Stuttgart, 211-224.

Margalit, B., 1989, The Ugaritic Poem of Aqht. Text – Translation – Commentary (BZAW 182), Berlin – New York.

Massonnet, J., 1996, Targum, midrash et Nouveau Testament. Le songe de Jacob (Gn 28,10-22), in: *C.-B. Amphoux – J. Margain* (Hgg.), Les premières traditions de la Bible (Histoire du texte biblique 2), Lausanne, 67-101.

Mathys, H.-P., 1994, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

Matthiae, P., 1981, Ebla. An Empire Rediscovered, Garden City.

Maul, S. M., 1997, Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt, in: *G. Wilhelm* (Hg.), Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1), Saarbrücken, 109-124.

May, H. G., 1935, Material Remains of the Megiddo Cult (OIP XXVI), Chicago.

Mazar, A., 1982a, The „Bull Site" – An Iron Age I Open Cult Place, BASOR 247, 27-42.

—, 1982b, A Cultic Site from the Period of the Judges in the Northern Samaria Hills, EI 16, 135-145 (hebr.).256*f.

—, 1983, Bronze Bull Found in Israelite „High Place" from the Time of the Judges, BArR 9/5, 34-40.

—, 1997, Four Thousand Years of History at Tel Beth-Shean: An Account of the Renewed Excavations, BA 60, 62-76.

—, 1999, The „Bull Site" and the „ᶜEinun Pottery" Reconsidered, PEQ 131, 144-148.

McEvenue, S., 1994, A Return to Sources in Genesis 28,10-22?, ZAW 106, 375-389.

McKenzie, S. L., 1986, The Jacob Tradition in Hosea XII 4-5, VT 36, 311-322.

—, 1998, Mizpah of Benjamin and the date of the Deuteronomistic History, in: *K.-D. Schunck – M. Augustin* (Hgg.), „Lasset uns Brücken bauen ...". Collected communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (BEAT 42), Frankfurt/M. u.a., 149-155.

Meek, Th. J., 1929, Aaronites and Zadokites, AJSL 45, 149-166.

Mettinger, T. N. D., 1990, The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith, in: *E. Blum* (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS *R. Rendtorff*), Neukirchen-Vluyn, 393-417.

—, 1995, No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context (CB.OT 42), Stockholm.

—, 1997, Israelite Aniconism: Developments and Origins, in: *K. van der Toorn* (Hg.), The Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Kampen, 173-204.

Metzger, M., 1970, Himmlische und irdische Wohnstadt Jahwes, UF 2, 139-158; auch in: *ders.*, Schöpfung, Thron und Heiligtum (BThSt 57), Neukirchen-Vluyn 2003, 1-38.

—, 1985, Königsthron und Gottesthron: Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (AOAT 15,1-2), Neukirchen-Vluyn.

Milik, J. T., 1967, Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse, Bib. 48, 546-622.

Millard, A. R., 1966/67, The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis XXVIII.12,17), ET 78, 86-87.

Miller, M., 1999, Notes on Benjaminite Place Names, JNSL 25, 61-73.

Miller, P. D., 1967, El the Warrior, HTR 60, 411-431; auch in: *ders.*, Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays (JSOT.S 267), Sheffield 2000, 24-44.

—, 1970, Animal Names as Designations in Ugarit and Hebrew, UF 2, 177-186; auch in: *ders.*, Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays (JSOT.S 267), Sheffield 2000, 101-114.

Mittmann, S., 1976, Amos 3,12-15 und das Bett der Samarier, ZDPV 92, 149-167.

Moberly, R. W. L., 1983, At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34 (JSOT.S 22), Sheffield.

Moenikes, A., 1997, The Rejection of Cult and Politics by Hosea, Henoch 19, 3-15.

Möller, C. – Schmitt, G., 1976, Siedlungen Palästinas nach Flavius Josephus (B.TAVO B 14), Wiesbaden.

Mommer, P., 1994, Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1 Kön 12, in: *ders. – W. Thiel* (Hgg.), Altes Testament – Forschung und Wirkung (FS *H. Graf Reventlow*), Frankfurt/M., 47-64.

Monet, P., 1929, Byblos et l'Égypte, Paris.

Moor, J. C. de, 1987, An Anthology of Religious Texts from Ugarit (NISABA 16), Leiden u.a.

—, 1995, Standing Stones and Ancestor Worship, UF 27, 1-20.

Moorey, P. R. S., 1971 A Bronze Statuette of a Bull, Levant 3, 90f Pl. XXIXa.

Moortgat, A., 1932, Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker, Berlin.

—, 1940, Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst, Berlin.

—, 1967, Die Kunst des alten Mesopotamien. Die klassische Kunst Vorderasiens, Köln.

Motzki, H., 1975, Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels, VT 25, 470-485.

Mullen, E. Th., 1987, The Sins of Jeroboam. A Redactional Assessment, CBQ 49, 212-232.

Müller, H.-P., 1978, Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von *Dēr ʿAllā*, ZDPV 94, 56-67.

—, 1980, Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus, in: *O. Keel* (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (BiBe 14), Freiburg/Schweiz, 99-142.

—, 1993, Art. רֹאשׁ, ThWAT VII, 267-271.

Naʾaman, N., 1985, Beth-el and Beth-aven, Zion 50, 15-25 (hebr.).

—, 1986, Borders and Districts in Biblical Historiography. Seven Studies in Biblical Geographical Lists, Jerusalem.

—, 1987, Beth-aven, Bethel and Early Israelite Sanctuaries, ZDPV 103, 13-21.

—, 1991, The Kingdom of Judah under Josia, TA 18, 3-71.

—, 1999, No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of *YHWH* in the Pre-Exilic Period, UF 31, 391-415.

Nasuti, H. P., 1988, Tradition History and the Psalms of Asaph (SBL.MS 88), Atlanta.

Nauerth, C., 1985, Es stand ein Mandelbaum in Luz – Zur Bedeutung der Bezeichnung „Bethel", einst „Luz", DBAT 21, 28-42.

Nauerth, Th., 1997, Untersuchungen zur Komposition der Jakobserzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches (BEAT 27), Bern u.a.

Naumann, P., 1991, Targum – Brücke zwischen den Testamenten, Konstanz.
Naumann, Th., 1991, Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea (BWANT 131), Stuttgart u.a.
Nebenzahl, K., 1995, Atlas zum Heiligen Land. Karten der Terra Sancta durch zwei Jahrtausende, Stuttgart (engl. 1986).
Neef, H.-D., 1987, Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea (BZAW 169), Berlin – New York.
Negbi, O., 1976, Canaanite Gods in Metal, Tel Aviv.
Negev, A. – Gibson, S., 2001, Archaeological Encyclopedia of the Holy Land, New York – London.
Newlands, D. L., 1972, Sacrificial Blood at Bethel?, PEQ 104, 155.
Neyrey, J. H., 1979, Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26, CBQ 41, 419-437.
Niehr, H., 1990, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin – New York.
—, 1995, Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: *W. Gross* (Hg.), Jeremia und die deuteronomistische Bewegung (BBB 98), Weinheim, 33-55.
—, 1998, Religionen in Israels Umwelt (NEB.E 5), Würzburg.
Niemann, H. M., 1993, Herrschaft, Königtum und Staat (FAT 6), Tübingen.
Nims, F. – Steiner, R. C., 1983, A Paganized Version of Psalm 20:2-6 from the Aramaic Text in Demotic Script, JAOS 103, 261-274.
Ninck, C., [5]1897, Auf Biblischen Pfaden. Reisebilder aus Aegypten, Palästina, Syrien, Kleinasien, Griechenland und der Türkei, Dresden.
Nissinen, M., 1991, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11 (AOAT 231), Neukirchen-Vluyn.
Noble, P. R., 1997, Amos' Absolute „No", VT 47, 329-340.
Noort, E., 1998, Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder (EdF 292), Darmstadt.
Nordheim, E. v., 1992, Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104 (OBO 115), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
North, F. S., 1954, Aaron's Rise in Prestige, ZAW 66, 191-199.
Noth, M., 1928, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III,10), Stuttgart.
—, 1935, Bethel und Ai, PJ 31, 7-29; auch in und zitiert nach: *ders.*, Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde 1, Neukirchen-Vluyn 1971, 210-228.
—, 1948, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart.
—, 1950, Geschichte Israels, Göttingen.
—, 1959, Zur Anfertigung des „Goldenen Kalbes", VT 9, 419-422.
—, [3]1967, Überlieferungsgeschichtliche Studien (1943), Darmstadt.
Nurmela, R., 1998, The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood (SFSHJ 193), Atlanta.

Obbink, H. Th., 1929, Jahwebilder, ZAW 47, 264-274.
Oblath, M., 2001, „To Sleep, Perchance to Dream ...". What Jacob Saw at Bethel (Genesis 28:10-22), JSOT 93, 117-126.
Oeming, M., 1997, Der Kultstier, der aus goldenen Ohrringen entstand. Erwägungen zur Symbolik des goldenen Kalbes nach Ex 32,2f, in: *A. Berlejung – M. Oeming* (Hgg.), Per Aspera ad Astra (unveröffentlichte Festschrift *M. Weippert* zum 60. Geburtstag), Heidelberg, 212-238.

Ogden, G. S., 1978, The Northern Extent of Josiah's Reforms, ABR 26, 26-34.
Oliva, M., 1974, Visión y voto de Jacob en Betel, EstB 33, 117-155.
Orthmann, W., 1975, Der Alte Orient (PKG 18), Berlin.
Otto, E., 1976, Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung, ZAW 88, 165-190.
—, 1996, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: *M. Vervenne* (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BEThL 126), Leuven, 61-112.
—, 2001a, Art. Josia/Josiareform, RGG^4 IV, 587-589.
—, 2001b, Gab es „historische" und „fiktive" Aaroniden im Alten Testament, ZAR 7, 403-414.
Ouellette, J., 1972, The Shaking of the Thresholds in Amos 9:1, HUCA 43, 23-27.
—, 1973, Le mur d'étain dans Amos VII, 7-9, RB 80, 321-331.
Ovadiah, A., 1970, Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land (Theoph. 22), Bonn.
Ovadiah, A. – de Silva, G., 1982, Supplementum – Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land, Levant 14, 122-170.
Özgüç, N., 1980, Seal Impressions from the Palaces at Acemhöyük, in: *E. Porada* (Hg.), Ancient Art in Seals, Princeton, 61-99.

Paas, S., 2002, Seeing and Singing: Visions and Hymns in the Book of Amos, VT 52, 253-274.
Pakkala, J., 1999, Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History (SESJ 76), Helsinki.
—, 2002, Jeroboam's Sin and Bethel in 1Kgs 12:25-33, BN 112, 86-94.
Parpola, S. – Watanabe, K., 1988, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (SAA 2), Helsinki.
Parrot, A., 1935, Les Fouilles de Mari, Syr. 16, 117-140.
Paton, L. B., 1894, Did Amos Approve the Calf-Worship at Bethel?, JBL 13, 80-90.
Perdue, L. G., 1972, The Making and Destruction of the Golden Calf – A Reply, Bib. 54, 237-246.
Perlitt, L., 1969, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn.
Petri, F., 1930, Beth-Pelet I (Tell Fara) (BSAE 48), London.
Petuchowski, J. J., 1960, Nochmals „Zur Anfertigung des ‚Goldenen Kalbes'", VT 10, 74.
Pfeiffer, H., 1999, Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches (FRLANT 183), Göttingen.
Plein, I., 1966, Erwägungen zur Überlieferung von I Reg 11,26-14,20, ZAW 78, 8-24.
Podella, Th., 1996, Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (FAT 15), Tübingen.
—, 1997, Nekromantie, ThQ 177, 121-133.
—, 2001, Bild und Text. Mediale und historische Perspektiven auf das alttestamentliche Bilderverbot, SJOT 15, 205-256.
Pope, M., 1955, El in the Ugaritic Texts, Leiden.
Porten, B., 1968, Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony, Berkeley.
—, 1996, The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change, Leiden u.a.
Porten, B. – Yardeni, A., 1986-1993, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Vol. I-III, Jerusalem.
Pringle, D., 1993, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, Bd. 1, Cambridge.
Provan, I. W., 1988, Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History (BZAW 172), Berlin – New York.

Pschibille, J., 2001, Hat der Löwe erneut gebrüllt? Sprachliche, formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten in der Verkündigung Jeremias und Amos' (BThSt 41), Neukirchen-Vluyn.
Pury, A. de, 1975, Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarchales (EtB), Paris.
—, 1994, Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus. Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: *W. Dietrich – M. A. Klopfenstein* (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 413-439.

Rainey, A. F., 1971, Bethel is still Beitin, WThJ 34, 175-188.
—, 1988, Rainey on the Location of Bethel and Ai, BArR 14/5, 67f.
Rand, H., 1995, The Destruction of the Golden Calf – A Reply, JBQ 23, 142-147.
Rapp, H. A., 2001, Jakob in Bet-El. Gen 35,1-15 und die jüdische Literatur des 3. und 2. Jahrhunderts (Herders Biblische Studien 29), Freiburg.
Reeg, G., 1989, Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur (BTAVO.B 51), Wiesbaden.
Rendtorff, R., 1982, Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22, ZAW 94, 511-523.
Renz, J., 1995, Die althebräischen Inschriften, in: *J. Renz – W. Röllig*, Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Darmstadt.
—, 2000, Dokumentation neuer Texte, ZAH 13, 106-120.
Reuter, E., 1993, Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12 (BBB 87), Frankfurt/M.
Revell, E. J., 1997, The Repetitions of Introductions to Speech as a Feature of Biblical Hebrew, VT 47, 91-110.
Ribichini, S., 1995, Art. Baetyl, DDD, 299-304.
Richter, W., 1967, Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen, BZ 11, 21-52.
Robinson, E., 1841, Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabica Petraea I-III, Boston.
Röllig, W., 1995, Art. Bethel, DDD, 331-334.
Rose, M., 1977, Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in II Reg 22f, ZAW 89, 50-63.
—, 2001, Genèse 28,10-22: L'exégèse doit muer en herméneutique, in: *J.-D. Macchi – Th. Römer* (Hgg.), Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Ein mehrstimmiger Kommentar zu Gen 25-36. A Plural Commentary of Gen 25-36 (FS *A. der Pury*; Le monde de la Bible 44), Genf, 77-86.
Rösel, H., 1976, Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern Josua und Richter (2. Teil), ZDPV 92, 10-46.
—, 1984, Zu den „Gauen" Salomos, ZDPV 100, 84-90.
Rösel, M., 2000, Israels Psalmen in Ägypten? Papyrus Amherst 63 und die Psalmen XX und LXXV, VT 50, 81-99.
Rottzoll, D. U., 1996, Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (BZAW 243), Berlin – New York.
Ruppert, L., 1971, Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea, Bib. 52, 488-504.
Ruprecht, E., 1996, Das Zepter Jahwes in den Berufungsvisionen von Jeremia und Amos, ZAW 108, 55-69.
Rüterswörden, U., 1985, Die Beamten der israelitischen Königszeit (BWANT 117), Stuttgart u.a.

Safadi, H. el-, 1974 / 1975, Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma, 1.Teil, UF 6, 313-352, Taf. II-XXV; 2.Teil, UF 7, 433-468.
Särkiö, P., 1998, Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1-2; 5; 14 und 32 (SESJ 71), Göttingen.
—, 2000, Concealed Criticism of King Solomon in Exodus, BN 102, 74-83.
Sass, B., 1993, The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism, in: *B. Sass – C. Uehlinger* (Hgg.), Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 194-256.
Sasson, J. M., 1968, Bovine Symbolism in the Exodus Narrative, VT 28, 380-387.
—, 1973, The Worship of the Golden Calf, in: *H. A. Hoffner* (Hg.), Orient und Occident (FS *C. H. Gordon*; AOAT 22), Neukirchen-Vluyn, 151-159.
Schaeffer, C. F. A., 1935, Les fouilles de Ras Shamra – Ugarit. Sixième campagne (Printemps 1934). Rapport sommaire, Syria 16, 141-176.
—, 1939, Aperçu de l'histoire d'Ugarit, Ugaritica I, 3-52.
—, 1963, Neue Entdeckungen in Ugarit (23. und 24 Kampagne, 1960-1961), AfO 20, 206-215.
—, 1966, Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal a Ras Shamra – Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine, Syria 43, 1-18.
Schaper, J., 1998, Art. Aaron, RGG[4] I, 2f.
—, 2000, Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit (FAT 31), Tübingen.
Schart, A., 1998, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse (BZAW 260), Berlin – New York.
Schenker, A., 2001, La profanation d'images cultuelles dans la guerre. Raisons explicites et raisons implicates de l'aniconisme israélite dans les texts de la Bible, RB 108, 321-330.
Schmid, H., 1986, Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise (EdF 237), Darmstadt.
Schmid, H. H., 1976, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich.
Schmid, K., 1999, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81) Neukirchen-Vluyn.
Schmidt, L., 1992, Väterverheißungen und Pentateuchfrage, ZAW 104, 1-27.
—, 1994, El und die Landverheißung in Bet-El. Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11-22, in: *I. Kottsieper* u.a. (Hgg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?" (FS *O. Kaiser*), Göttingen, 156-168; auch in: *L. Schmidt*, Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch (BZAW 263), Berlin – New York 1998, 137-149.
Schmidt, W. H., [2]1966, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80), Berlin.
Schmitt, G., 1980, Bet-Awen, in: *R. Cohen – G. Schmitt*, Drei Studien zur Archäologie und Topographie Altisraels (BTAVO B 44), Wiesbaden, 33-76.
—, 1995, Siedlungen Palästinas in griechisch-römischer Zeit (B.TAVO B 93), Wiesbaden.
Schmitt, H.-C., 1990, Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung, ZAW 102, 335-344 auch in: *ders.*, Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin – New York 2001, 155-164.
—, 1998, Der Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3ff. und in Gen 32,23ff. Zum Verständnis der Verborgenheit Gottes im Hoseabuch und im Elohistischen Geschichtswerk, in: *F. Diedrich – B. Willmes* (Hgg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten (fzb 88), Würzburg, 397-

430; auch in: *H.-C. Schmitt*, Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin – New York 2001, 165-188.
—, 2000, Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk, in: *S. L. McKenzie – Th. Römer – H. H. Schmid* (Hgg.), Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible (FS *J. van Seters*, BZAW 294), Berlin – New York, 235-250; auch in: *H.-C. Schmitt*, Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin – New York 2001, 311-325.
Schneider, A. M., 1934, Bethel und seine altchristlichen Heiligtümer, ZDPV 57, 186-190; auch in: *ders.*, Reticulum. Ausgewählte Aufsätze und Katalog seiner Sammlungen hg. von *H. R. Seeliger* (JAC.E 25), Münster 1998, 96-102.
Schollmeyer, P. A., 1908, Der Ištarhymnus K.41 nebst seinen Duplikaten, MVAG 13, 206-230.
Schroer, S., 1987, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
Schulman, A. R., 1976, The Winged Reshef, JARCE 16, 69-84.
Schult, H., 1967, Vergleichende Studien zur alttestamentlichen Namenkunde, Diss. Bonn.
Schunck, K.-D., 1963, Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes (BZAW 86), Berlin.
—, 1971, Zentralheiligtum, Grenzheiligtum und „Höhenheiligtum" in Israel, Numen 18, 132-140.
—, 1980, Art. Bethel, TRE V, 757-759.
—, 1992, Art. Benjamin, ABD I, 671-673.
Schwartz, J., 1985, Jubilees, Bethel and the Temple of Jacob, HUCA 56, 63-85.
Schwemer, D., 2001, Wettergottgestalten. Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen, Wiesbaden.
Scibona, R., 1998, Betel e le tradizioni cananaiche e orientali dell'Antico Testamento anterior, BeO 40, 65-98.
Seebass, H., 1962, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, Diss. Bonn.
—, 1968, Die Verwerfung Jerobeams I. und Salomos durch die Prophetie des Ahia von Silo, WdO 4, 163-182.
—, 1999, Genesis II/2, Neukirchen-Vluyn.
Seeden, H., 1980, The Standing Armed Figurines in the Levant (Prähistorische Bronzefunde I/1), München.
Sellin, E., 1899; 1900, Mitteilungen von meiner Palästinareise 1899, MNDPV 5, 97-100; 6, 1-9.
Seters, J. Van, 1992, Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville.
—, 1998, Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10-22) in Recent Literary Critical Study of Genesis, ZAW 110, 503-513.
—, 1999, Is There Evidence of a Dtr Redaction in the Sinai Pericope (Exodus 19-24, 32-34)?, in: *L. S. Schearing – S. L. McKenzie* (Hgg.), Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism (JSOT.S 268), Sheffield, 160-170.
Seybold, K., 1994, Das »Wir« in den Asaph-Psalmen, in: *K. Seybold – E. Zenger* (Hgg.), Neue Wege der Psalmenforschung (Herders Biblische Studien 1), Freiburg, 143-155.
Seyrig, H., 1933, Altar dedicated to Zeus Betylos, in: *P. V. C. Baur* u.a. (Hgg.), Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of Fourth Season, New Haven, 68-71.
Shilo, Y., 1987, South Arabian Inscriptions from the City of David, Jerusalem, PEQ 119, 9-18.
Silverman, M. H., 1985, Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine (AOAT 217), Neukirchen-Vluyn.
Singer, K. H., 1980, Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer, Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik (fzb 43), Würzburg.

Smelik, K. A. D., 1985, The Origin of Psalm 20, JSOT 31, 75-81.
—, 1986, The Meaning of Amos V 18-20, VT 36, 246-248.
Smith, M. S., 1990, The History of God. Yahweh and the other Deities in Ancient Israel, San Francisco.
Soggin, J. A., 1961, Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Schechem, ZAW 73, 78-87.
—, 1966, Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts, ZAW 78, 179-204.
—, 1992, Jacob in Shechem and in Bethel (Genesis 35:1-7), in: *M. Fishbane – E. Tov* (Hgg.), Shaᶜarei Talmon (FS *Sh. Talmon*), Winona Lake, 195-198.
Spencer, J. R., 1992, Art. Golden Calf, ABD II, 1065-1069.
Spieckermann, H., 1982, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen.
Stager, L. E., 1991a, When Canaanites and Philistines Ruled Ashkelon, BArR 17/2, 24-43.
—, 1991b, Silbernes Kalb in Aschkelon entdeckt, BiKi 46, 127-129.
Steiner, R. C., 1991, The Aramaic Text in Demotic Script: The Liturgy of a New Year's Festival Imported from Bethel to Syene by Exiles from Rash, JAOS 111, 362-363.
—, 1995, Papyrus Amherst 63: A New Source for the Language, Literature, Religion and History of the Aramaeans, in: *M. J. Geller* u.a. (Hgg.), Studia Aramaica: New Sources and New Approaches (JSSt.Supp. 4), Oxford, 199-207.
—, 1997, The Aramaic Text in Demotic Script, in: *W. W. Hallo* (Hg.), The Context of Scripture, Vol. I, Leiden u.a., 309-327.
Stern, E., 1982, Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B. C., Warminster – Jerusalem.
Sternberg, G., 1915, Bethel, ZDPV 38, 1-40.
Stoebe, H. J., 1995, Überlegungen zum Synkretismus der jüdischen Tempelgemeinde in Elephantine, in: *U. Finkbeiner* u.a. (Hgg.), Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens (FS *R. M. Boehmer*), Mainz, 619-626.
Stransky, T. F., 2000, Das österreichische Hospital am Tantur, in: *B. A. Böhler* (Hg.), Mit Szepter und Pilgerstab. Österreichische Präsenz im Heiligen Land seit den Tagen Kaiser Franz Josephs, Wien, 267-279.
Süring, M. L., 1980, The Horn-Motif. In the Hebrew Bible and Related Ancient Near Eastern Literature and Iconography (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series IV), Berrien Springs.
Suzuki, Y., 1987, Deuteronomic Reformation in View of the Centralization of the Administration of Justice, AJBI 13, 22-58.
—, 1992, A New Aspect on Occupation Policy by King Josiah, AJBI 18, 31-61.
Svensson, J., 1994, Towns and Toponyms in the Old Testament with Special Emphasis in Joshua 14-21 (CB.OT 38), Stockholm.
Sweeney, M. A., 2001, King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel, Oxford u.a.

Tagliacarne, P., 1989, „Keiner war wie er". Untersuchungen zur Struktur von 2 Könige 22-23 (ATSAT), St. Ottilien.
Talmon, S., 1958, Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah, VT 8, 48-74.
Talshir, Z., 1996, The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31), VT 46, 213-236.
Taschner, J., 1999, Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19-33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens (Herders Biblische Studien 27), Freiburg u.a.
Teissier, B., 1996, Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age (OBO.A 11), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
Thureau-Dagin, F. – Barrois, A. – Dossin, G – Dunand, M., 1931, Arslan-Tash, Paris.
Tilly, M., 2002, Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum, Stuttgart 2002.

Timm, S., 1982, Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus (FRLANT 124), Göttingen.
Tita, H., 2001, Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament (OBO 181), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
Toews, W. I., 1992, Art. Luz, ABD IV, 420.
—, 1993, Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I (SBL.MS 47), Atlanta.
Toorn, K. van der, 1986, Ḥerem-Bethel and Elephantine Oath Procedure, ZAW 98, 282-285.
—, 1992, Anat-Yahu, some other deities, and the Jews of Elephantine, Numen 39, 80-101.
—, 1996, Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East VII), Leiden u.a.
—, 1997, Worshipping Stones: on the Deification of Cult Symbols, JNSL 23, 1-14.
—, 2002, Israelite Figurines: A View from the Texts, in: *B. M. Gittlen* (Hg.), Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel, Winona Lake, 45-62.
Tsafrir, Y. u.a. (Hgg.), 1994, Tabula Imperii Romani Iudaea-Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine periods. Maps and gazetteer, Jerusalem.
Tur Sinai, N. H., 1950, Art. *ʾabbîr*, EB(B) I, 31.

Uehlinger, Chr., 1989, Der Herr auf der Zinnmauer. Zur dritten Amos-Vision (Am VII 7-8), BN 48, 89-104.
—, 1990, Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9) (OBO 101), Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
—, 1991, Art. Götterbild, NBL I, 871-892.
—, 1995, Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: *W. Gross* (Hg.), Jeremia und die deuteronomistische Bewegung (BBB 98), Weinheim, 57-89.
—, 1996, Israelite Aniconism in Context, Bib. 77, 540-549.
—, 1997, Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images; in: *K. van der Toorn* (Hg.), The Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Kampen, 97-155.
—, 1998a, „...und wo sind die Götter von Samarien?“ Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḫorṣābād/Dūr-Šarrukīn, in: *M. Dietrich – I. Kottsieper* (Hgg.), „Und Moses schrieb dieses Lied auf ...“. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (FS *O. Loretz*; AOAT 250), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 739-776.
—, 1998b, Art. Bilderkult, Bibel, RGG[4] I, 1565-1570.
—, 1998c, Art. Bilderverbot, RGG[4] I, 1574-1577.
—, 2001, Bildquellen und „Geschichte Israels“. Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele, in: *C. Hardmeier* (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (ABG 5), Leipzig, 25-77.
—, 2002, Hanun von Gaza und seine Gottheiten auf Orthostatenreliefs Tiglatpilesers III., in: *U. Hübner – E. A. Knauf* (Hgg.), Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri (FS *M. Weippert*; OBO 186), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 92-125.
—, 2003, Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums, in: *C. Hardmeier – R. Kessler – A. Ruwe* (Hgg.), Freiheit und Recht (FS *F. Crüsemann*), im Druck.
Ungnad, A., 1909, Untersuchungen zu den im VII. Heft der vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden aus Dilbat, Leipzig.
Ussishkin, D., 1988, The Date of the Judaean Shrine at Arad, IEJ 38, 142-157.

Utzschneider, H., 1980, Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31), Freiburg/Schweiz – Göttingen.
Valentin, H., 1978, Aaron. Eine Studie zur vorpriesterschriftlichen Aaron-Überlieferung (OBO 18), Freiburg (Schweiz) – Göttingen.
Vanoni, G., 1984, Literaturkritik und Grammatik. Untersuchungen der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11-12 (ATSAT 21), St. Ottilien.
Veijola, T., 1982, Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms (STAT 220), Helsinki.
—, 1985, Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration am Beispiel einiger Prosatexte, in: *J. A. Emerton* (Hg.), Congress Volume. Salamanca 1983 (VT.S 36), Leiden, 286-307.
Vermeylen, J., 1985, L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la „question deutéronomiste"?, ZAW 97, 1-23.
Vestri, L., 1962, Pietre di altare sull'alto luogo di Betel: l'altare di Geroboamo?, BeO 4, 53-56.
—, 1965, Ancora sull'altare di Geroboamo a Betel, BeO 7, 27-31.
Vleeming, S. P. – Wesselius, J. W., 1983/84, Betel the Saviour, JEOL 28, 110-140.
Volz, P., ²1949, Prophetengestalten des Alten Testaments, Stuttgart.

Wacker, M.-T., 1996, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch (Herders biblische Studien 8), Freiburg i.Br.
Wahl, H. M., 1994, Die Jakobserzählung der Genesis und der Jubiläen, VT 44, 524-546.
—, 1997, Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität (BZAW 258), Berlin – New York.
Wallis, G., 1976, Jerusalem und Samaria als Königsstädte, VT 26, 480-496.
Waschke, E.-J., 1994, Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1-4) – Eine Nachinterpretation, ZAW 106, 434-445.
Weber, B., 1995, Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim.
—, 2001, Der Asaph-Psalter – eine Skizze, in: *B. Huwler – H. P. Mathys – B. Weber* (Hgg.), Prophetie und Psalmen (FS *K. Seybold*; AOAT 280), Münster, 117-141.
—, 2002, Akrostichische Muster in den Asaph-Psalmen, BN 113, 79-94.
Weber, O., 1920, Altorientalische Siegelbilder, Leipzig.
Weigl, M., 1995, Eine „unendliche Geschichte": אנך (Am 7,7-8), Bib. 75, 343-387.
Weimar, P., 1974, Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte, ZAW 86, 174-203.
—, 1981, Der Schluß des Amos-Buches, BN 16, 60-100.
—, 1987, Das Goldene Kalb. Redaktionsgeschichtliche Erwägungen zu Ex 32, BN 38/39, 117-160.
Wein, E. J. – Opificius, R., 1963, 7000 Jahre Byblos, Nürnberg.
Weinfeld, M., 1993, Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem, in: *B. Janowski* u.a. (Hgg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129), Freiburg/Schweiz – Göttingen, 455-472.
Weippert, H., 1988, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie: Vorderasien II/1), München.
—, 1992, Die Kesselwagen Salomos, ZDPV 108, 8-41.
Weippert, M., 1961, Gott und Stier. Bemerkungen zu einer Terrakotte aus *jāfa*, ZDPV 77, 93-117; überarbeitet und erweitert in: *ders.*, Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 45-70 mit Taf. 1-4.
—, 1990, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: *J. Assmann – D. Harth* (Hg.), Kultur und Konflikt (es 1612), Frankfurt/M., 143-179; auch in: *M. Weippert*, Jahwe und die anderen Götter. Studien zur

Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1-24.
—, 1993, Geschichte Israels am Scheideweg, ThR 58, 71-103.
Wellhausen, J., [4]1963, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin (1.Aufl. 1885).
—, [3]1898, Die Kleinen Propheten, Berlin (Nachdruck 1963).
Welten, P., 1973, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn.
—, 1977, Art. Götterbild, männliches, BRL[2], 99-111.
Wenning, R. – Zenger, E., 1986, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten „Bull Site", ZDPV 102, 75-86.
Westphal, G., 1906, Aaron und die Aaroniden, ZAW 26, 201-230.
Wey, W., 1857, The Itineraries of William Wey to Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462, and to Saint James of Compostella, A.D. 1456, from the Original Manuscript in the Bodleian Library, London.
White, M., 1990, The Elohistic Depiction of Aaron: A Study in the Levite – Zadokite Controversy, in: *J. A. Emerton* (Hg.), Studies in the Pentateuch (VT.S 41), Leiden, 149-159.
Whitt, W. D., 1991, The Jacob Traditions in Hosea and their Relation to Genesis, ZAW 103, 18-43.
Wilhelm, G., 1991, Hethiter und Hurriter, in: *B. Hrouda* (Hg.), Der Alte Orient, Gütersloh 85-112.
Wilkinson, J., 1977, Jerusalem Pilgrims before the Crusades, Warminster.
—, 1988, Jerusalem Pilgrimage 1099-1185, London.
Williamson, H. G. M., 1990, The Prophet and the Plumb-Line. A Redaction-Critical Study of Amos VII, OTS 26, 101-121; auch in: *R. P. Gordon* (Hg.), The Place is too Small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship, Winona Lake 1995, 453-477.
Willi-Plein, I., 1971, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch (BZAW 123), Berlin – New York.
—, 1999, Das geschaute Wort. Die prophetische Wortverkündigung und der Schriftprophet Amos, JBTh 14, 37-52.
Winter, E., 1978, Der Apiskult im Alten Ägypten, Mainz.
Winter, U., [2]1987, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg/ Schweiz – Göttingen.
Wise, M. O., 1989/90, The Covenant of the Temple Scroll XXIX, 3-10, RdQ 14, 49-60.
Wolf-Crome, E. (Hg.), o. J., Pilger und Forscher im Heiligen Land. Reiseberichte aus Palästina, Syrien und Mesopotamien vom 11. bis zum 20. Jahrhundert in Briefen und Tagebüchern, Giessen.
Wolff, H. W., 1970, Das Ende des Heiligtums in Bethel, in: *A. Kuschke – E. Kutsch* (Hgg.), Archäologie und Altes Testament (FS *K. Galling*), Tübingen, 287-298; auch in und zitiert nach: *H. W. Wolff*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22), München [2]1973, 442-453.
Wooley, L., 1952, Carchemish. Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum III, London.
Worschech, U., 1992, Pferd, Göttin und Stier. Funde zur moabitischen Religion aus el-Bālūʿ, UF 24, 385-391.
Würthwein, E., 1976, Die Josianische Reform und das Deuteronomium, ZThK 73, 395-423.
Wüst, M., 1977, Art. Bethel, BRL[2], 44f.
Wyatt, N., 1990, Where Did Jacob Dream His Dream?, SJOT 2, 44-57.

—, 1992, Of Calves and Kings: The Canaanite Dimension in the Religion of Israel, SJOT 6, 68-91.
—, 1995, Art. Astarte, DDD, 203-213.

Yadin, Y., 1969, An Inscribed South-Arabian Clay Stamp from Bethel?, BASOR 196, 37-45; auch in: ErIs 10 (1971), 146-149.
—, 1976, Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah, *BASOR* 222, 5-17.
Yadin, Y. u.a., 1961, Hazor III-IV. An Account of the Third and Fourth Season of Excavations, 1957-1958. Plates, Jerusalem.
—, 1989, Hazor III-IV. An Account of the Third and Fourth Season of Excavations, 1957-1958. Text, Jerusalem.
Yee, G. A., 1987, Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation (SBL.DS 102), Atlanta.

Zadok, R., 1978, On West Semites in Babylonia, Jerusalem.
Zangenberg, J., 1994, ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen.
Zenger, E., 1982, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34, Altenberge.
Zertal, A., 1984, Mount Ebal, IEJ 34, 55.
—, 1993, Art. Ḥammam, Khirbet el-, NEAEHL II, 563-565.
Zevit, Z., 1990, The Common Origin of the Aramaicized Prayer to Horus and of Psalm 20, JAOS 110, 213-228.
—, 2001, The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches, London – New York.
Zimmer, F., 1999, Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht. Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte im Pentateuch (EHS.T 656), Frankfurt/M. u.a.
Zimmerli, W., 1971, Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel. Goldenes Kalb, eherne Schlange, Mazzeben und Lade, in: *K.-H. Bernhardt* (Hg.), Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels (FS *A. Jepsen*), Berlin, 86-96; auch in und zitiert nach: *W. Zimmerli*, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (TB 51), München 1974, 245-260.
—, 1981, Die Spendung von Schmuck für ein Kultobjekt, in: *A. Caquot – M. Delcor* (Hgg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de *M. H. Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn, 513-528.
Zipor, M., 1996, The Deuteronomic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy, ZAW 108, 20-33.
Zobel, H.-J., 1965, Stammesspruch und Geschichte (BZAW 95), Berlin.
—, 1993a, Der kanaanäische Hintergrund der Vorstellung vom lebendigen Gott: Jahwes Verhältnis zu El und Baal, in: *ders.*, Altes Testament – Literatursammlung und Heilige Schrift. Gesammelte Aufsätze zur Entstehung, Geschichte und Auslegung des Alten Testaments (BZAW 212), Berlin – New York, 117-135.
—, 1993b, Art. שׁוֹר, ThWAT VII, 1199-1205.
Zuntz, G., 1946, Baitylos and Bethel, CM 8, 169-219.
Zwickel, W., 1984, Eine zyprische Parallele zur kürzlich in Israel gefundenen Kulthöhe, BN 24, 24-29.
—, 1992a, Die Altarbaunotizen im Alten Testament, Bib. 73, 533-546.
—, 1992b, Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Ai (Gen 12f). Ein Beitrag zur Datierung des Jahwisten, BZ 36, 207-219.
—, 1994, Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10), Tübingen.
—, 1999, Der salomonische Tempel, Mainz.
Zwingenberger, U., 2001, Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina (OBO 180), Freiburg/Schweiz – Göttingen.

Abbildungsverzeichnis

Register

1) Sachregister

2) Stellenregister

a) Altes Testament

b) Apokryphen und Pseudepigraphen

c) Neues Testament

Zusammenfassung

Der arabische Ort *Bētīn* in den besetzten palästinensischen Gebieten, das frühere Bethel, hat eine lange Geschichte. Sie wird hier mit Hilfe aller zur Verfügung stehenden archäologischen, ikonographischen und literarischen Quellen rekonstruiert. Dabei erweist sich die kultische Deutung chalkolithischer und bronzezeitlicher Anlagen als nicht haltbar. Für die Eisenzeit II stehen uns fast nur literarische Quellen zur Verfügung. Im 10. Jh. hat Jerobeam I. Bethel zum Sitz des königlichen Staatstempels gemacht. Als Kultbilder fungierten eine Mazzebe und die Stierstatuette, auf die sich die ursprünglich positiv gemeinte Erzählung vom «Goldenen Kalb» (Ex 32) bezog. Das Stierbild galt nicht als Tragtier des unsichtbaren Gottes, sondern sollte Jahwe vergegenwärtigen, und zwar als den machtvoll helfenden Gott, der Israel einst aus Ägypten geführt hatte und von dem man sich auch in Zukunft Hilfe versprach. Im 8. Jh. haben die Assyrer den Tempel geplündert und das Gottesbild verschleppt. Der Kult kam jedoch nicht zum Erliegen. Erst im 7. Jh. machte ihm Josia, der sein Gebiet nach Norden erweitern konnte, im Rahmen von Zentralisierungsmaßnahmen ein Ende. Die unter Berufung auf die Ausgrabungen vertretene These, dass Bethel im 6. Jh. als Kultort fungierte und sogar Entstehungsort biblischer Schriften war, hält einer kritischen Prüfung nicht stand.
Von zentraler Bedeutung war für den Ort in der Königszeit die Betheler Theologie. Ihr Profil wird an Ätiologien, die in der Bibel als Spolien erhalten sind, sowie an der Frontstellung von Amos und Hosea deutlich. Es handelt sich um eine typische Stadt-Theologie, wie wir sie aus Jerusalem und anderen Städten des Alten Orients kennen. Im Zentrum stand die tempeltheologisch begründete Vorstellung von einer senkrechten Achse («Himmelsleiter»), die den Ort mit dem Himmel, das irdische mit dem himmlischen Heiligtum verbindet, um Gottes Gegenwart und in ihr begründet das Heil und Wohl von Stadt und Staat auszusagen.
Amos hat im Kontext der Sozialkritik, Hosea in dem der Staatskritik gegen Bethel polemisiert. Mit dem Untergang Bethels wurde die Betheler Theologie obsolet. Der Ort galt nur noch als Hort der Sünde. Die Jahwe-Verehrung überlebte, indem sie Gott vom Kultbild trennte und nur das Bild für illegitim erklärte, ein für die Geschichte des Bilderverbots wichtiger Schritt. Die altehrwürdige positive Bethel-Überlieferung musste zu einer Jakobüberlieferung transformiert oder auf Jerusalem als Ort der Gegenwart Gottes bezogen werden – ein hermeneutisch interessanter Prozess, der im Alten Testament beginnt und sich in der zwischentestamentarischen, altkirchlichen und rabbinischen Literatur fortsetzt.

Summary

Ancient Bethel is to be identified with the modern town *Bētīn* located in the occupied Palestinian territories. On the basis of all available archaeological, iconographic and literary evidence, this study reconstructs the history of the ancient city.
The cultic interpretation of Chalcolithic and Middle Bronze installations is rejected. For the Iron Age II we are almost confined to literary sources. In the 10th cent. Bethel became the seat of the royal Israelite state temple. A masseba and the bull statue, to which the story of the golden calf (Exod. 32) refers, served as cult images. The bull statue was not regarded as a pedestal of the invisible God, but represented Yahweh as the mighty saviour and patron god, who had brought Israel out of Egypt and from whom the state now expected further help. In the late 8th cent. the temple was plundered by the Assyrians who also carried off the bull statue. However, cultic activity continued until the later 7th cent., when Josiah put an end to it after extending northward the territory of the kingdom of Judah. Some authors referring to archaeology hold that Bethel continued to function as a cultic site during the 6th cent., and others suppose that parts of the Old Testament were written there. The latter theory, however, does not stand critical examination.
During the time of the monarchy, the theology of Bethel was of central importance for the town and the state. It was a typical theology of an urban cultic center, comparable to that of Jerusalem and other ancient Near Eastern cities. The particular profile of this theology may be perceived from etiologies, which have survived in the Bible as a kind of *spolia*, and by the polemics of Amos and Hosea. It focused on the temple and the idea of un upright axis («ladder of heaven») connecting the city with heaven, the earthly with the heavenly temple, to express God's presence and thereby assure people of welfare and prosperity for the city and the state. Amos controverted against Bethel in the context of his social criticism, Hosea in the context of his criticism of the state. After the fall of Bethel the city's theological concept became obsolete. The town and its temple were now regarded as a place of sin. The worship of Yahweh, however, survived because God was separated from his image and only the latter was declared illegitimate, an important step in the historical development of aniconism. The positive tradition of Bethel, old and venerable, was transformed into a patriarchal tradition (Jacob) or transfered to Jerusalem, which Judahite theologians regarded as the single legitimate place of God's presence. This hermeneutically interesting process started out in the Old Testament and continued in early Jewish and Christian as well as rabbinic literature.